جامعة الأزهر
كلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة
قسم العقيدة والفلسفة

بين الفلاسفة والمتكلمين

دكتور
إسماعيل محمد إسماعيل
أستاذ العقيدة والفلسفه المساعد

١٤٢١ هـ ـــ ٢٠٠١م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والعاقبة للمتقين ولا عدوان إلا على الظالمين، وأصلى وأسلم على سيدنا محمد الرحمة المهداة ، والنعمة المسداة ، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، أما بعد :

فإن أصدق الكلام كلام الله تعالى وخير الهدى هدى سيدنا رسول الله ﷺ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار ، أعاذنا الله تعالى والمؤمنون من النار برحمة من الله العزيز الغفار .

ولما كان البحث فى ذات الله تعالى وصفاته ، وأفعاله ، وما يجب له وما يجوز عليه ، وما يستحيل فى حقه من أشرف المباحث وأفضلها إن لم يكن أفضلها وأشرفها على الاطلاق .

فقد أردت أن أنال بعض هذا الشرف وهذا الفضل ، وأن أدخل فى عداد سلسلة الفضلاء والنبلاء أصحاب العقيدة السليمة ، والفكر الصحيح الذى أراد الله تعالى له أن يدافع عن أصول الدين وشريعته ، ويرد على هؤلاء المبتدعة والمنحرفين عن الصراط المستقيم ، ويبين وجه الحق ويكشف عن سبل الضلال بتأييد من الله العلى القدير .

لذا فقد استعنت بالله تعالى وقمت بهذا العمل المتواضع لينضم إلى قائمة الأبحاث العقدية والفلسفية التى أثرت المكتبة الإسلامية والعربية قديما وحديثا .

وقد اخترت عنوانا لهذا البحث سميته :

بين الفلاسفة والمتكلمين

وقد رتبته على :

مقدمة - وثلاثة أبواب - وخاتمة .

أما المقدمة : فاشتملت على منهج البحث ، وفائدته ، وأهميته .

الباب الأول : بعنوان الله جل جلاله ، واشتمل على ثلاثة فصول :

الفصل الأول : وجود الله تعالى .

الفصل الثانى : وحدانية الله تعالى .

الفصل الثالث : ما يستحيل فى حق الله تعالى .

الباب الثانى : بعنوان صفات الله تعالى ، واشتمل على فصلين :

الفصل الأول : ما يجب لله تعالى .

الفصل الثانى : ما يجوز فى حق الله تعالى .

الباب الثالث : العالم ، واشتمل على فصلين .

الفصل الأول : العالم بين القدم والحدوث .

الفصل الثانى : الله تعالى والعالم .

الخاتمة : ضمنتها بعض النتائج التى خلصت إليها من هذا البحث .

أما منهجى فى هذا البحث : فقد تمثل فى عرض مذاهب بعض فلاسفة الإسلام ومتكلميه فى بعض القضايا الإلهية كما وردت عنهم ثم مقارنة بعضها ببعض ، ثم مقارنتها وعرضها على ميزان الشريعة الإسلامية لتجيز منه ما تجيز وترد ما ترد .

وعقبت على ما يحتاج لتعقيب ، ووضحت ما يحتاج إلى توضيح وذلـــك بأســـلوب سهل مختصر لاتعقيد فيه ولاغموض قدر استطاعتى ولأنى على يقين أن الكمال ليـــس إلا لله تعالى وحده ومن طبيعة الإنسان القصور والنقص .

ولا أدعى أننى قد أديت ما يجب ، وإنما هى محاولة منى فى هذا السبيل سبيـــــل الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله ، وفقنا الله عز وجل للسير فيه ، وهدانا صراطه المستقيم .

فإن كنت قد وفقت فى هذا العمل – المتواضع – فهذا مرجعه إلى الله عـــز وجـــل وحده ، وإن كانت الأخرى فمرده إلى نفسى فقط ، وحسبى أنى قد عملت قدر طـــاقتى وجهدى .

وإنى أدعو القارئ الكريم أن يقلب صفحات هذا البحث ليطلع على مافيه من أفكـــار إلهية تبحث فى الله تعالى وصفاته وأفعاله .

ويطلع على تلك المحاورات الفكرية الفلسفية الكلامية التى دارت بـــين الفلاســـفة و المتكلمين الذين اجتهدوا فى صياغة أفكارهم بصورة جذابة تجعل القارئ ينجذب إليـــها ويواصل التعلق بها ليصل إلى النتيجة النهائية من وراء الفكرة التى يريـــد الفيلســـوف أو المتكلم الانتهاء إليها .
وأخيرا وليس آخرا أسأل الله تعالى العلى القدير أن يجعل هذا العمل خالصـــا لوجهـــه الكريم، وأن ينفع به كل من قرأه ، أو اطلع عليه ، أو ساهم فى إتمامه بهذه الصورة .

وإنـــى أدين بالشكر لله تعالى أولا وأخيرا ، ولأساتذة العقيدة والفلســـفة بكليـــتى أصول الدين فرعى القاهرة والمنصورة هؤلاء الأساتذة الأعلام الذين تعلمت على أيديـــهم وتوجيهاتهم ، جعلهم الله تعالى خير خلف لخيرسلف.

كما أسأل الله العلى القدير أن يجعل هذا العمل فى ميزان حسناتنا يوم نلقاه يـــوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب ساليم .

وأختم كلمتى بأصدق الكلام وخير الكلم بقول الله تعالى :

﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾ (1) صدق الله العظيم .

كتبــــه أبو محمد

دكتور

إسماعيل محمد إسماعيل أحمد

الشرقية فى ١٦ صفر ١٤٢٠هـــ . / ١ يونيه ١٩٩٩م .

---

(1) سورة الكهف آية : ١٠٩ .

البـــاب الأول

الله جل جلاله

ويشتمل على ثلاثة فصول :

الفصل الأول : وجود الله تعالى .

الفصل الثاني : وحدانية الله تعالى .

الفصل الثالث : مايستحيل فى حق الله تعالى .

الفصل الأول

وجـــود الله تعالــــى

بادئ ذى بدئ نشير إلى أن الفكر الإنسانى عامة والإسلامى خاصة أولى البحث فى الله وصفاته وأفعاله أهمية خاصة وقد جاء هذا نتيجة إلى أن هذه القضية الكبرى من أهم القضايا المطروحة على الساحة الفكرية فى كل زمان وفى كل مكان بصرف النظر عن تباين الثقافات واختلاف الأجناس والألوان .

كذلك كانت هذه القضية على رأس القضايا التى كانت – ولا تزال – موضوعا مناسبا لطعن الطاعنين ، وشبه المنكرين الجاحدين لله وصفاته وأفعاله .

هذه الشرذمة القليلة التى تزعم أن وجود الله تعالى ما هو إلا وهم من الأوهام ، وسراب يحسبه الظمآن ماءا حتى إذا جاءه لم يجده شيئا .

وإن سلم البعض منهم بوجود إله لهذا الكون فإنهم – فى نفس الوقت – ينكرون أن يكون متصفا بصفات العلم والقدرة وما إلىذلك من صفات ثبتت له بالكتاب والسنة ، وأثبتها العقلاء بعقولهم بهذا العقل الذى هو من خلق الله وفيضه على الإنسانية .

وبين هؤلاء وأولئك أناس آمنوا بالله ربا وبالإسلام دينا ، وبسيدنا محمد ﷺ نبيا ورسولا ، وآمنوا بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبقضائه وقدره ، ودافعوا عن الإسلام ضد المنحرفين والمبتدعين والمشركين والملحدين راجين الجزاء من ربهم تعالى يوم الدين .

وقد استدل الفلاسفة والمتكلمون على وجود الله تعالى بالعقل المهتدى بالنقل ليسيرا الاثنين جنبا إلى جنب دونما تعارض أو تباين .

وكيف يختلفا ؟ والنقل من عند الله ، والعقل من خلقه وفيضه وفى هـــذا البحـــث سنقف بمشيئة الله وتوفيقه على أدلة الفلاسفة والمتكلمين على وجود الله وصفاته وأفعاله ، وما يجب له وما يجوز عليه ، وما يستحيل فى حقه .

وعند استدلال الفلاسفة على وجود الله تعالى استعملوا دليلا يسمى دليل (الواجـــب والممكن) هذا الدليل الذى يعتمد أو يرتكز على المقابلـــة بين صفـــات كـــلا مـــن « الواجب » و « الممكن » مقابلة ذهنية أو تجريدية فى تصور الوجود من حيـــث هـــو دون التفات لشئ سواه ، هذا الموجود لا يتعدى إحدى حالتين :

١ - كون هذا الوجود من ذاته لا من غيره ، وهو ما يطلق على الوجـــود الواجـــب الوجود لذاته ، أى لله جل جلاله .

٢ - كـــون هذا الوجود لامن ذاته ، وإنما وجوده وعدمه من غيره ، أى هو معلـــول ومحتاج لغيره ، وهو الوجود الممكن ، أو الوجود الواجب الوجود لغيره .

وهذه التقسيمة للوجود لا يوافق عليها أو لا تتفق مع أصحاب " وحدة الوجـــود " أى أولئك الذين يجعلون لله تعالى والكون شئ واحد ، أو حقيقة واحدة وليـــس شـــيئان وحقيقتان .

وهذا الذى ذهب إليه هؤلاء - أصحاب وحدة الوجود - يتعارض مع كـــل نقـــل صحيح ، وعقل سليم كيف ؟

لأنه كيف يتصور عقل سليم أن هناك وحدة قائمة بين " مخلوق " و " مخلوق " ؟ .

فإذا كان هذا منتفيا وفاسدا فى حق " مخلوق " و " مخلوق " فإن انتفائه فى حـــق " المخلوق " و " الخالق " عز وجل أشد انتفاء وأفسد حالا.

وبعد تحديد هذه الثنائية - للوجود - وتميز كلا منهما عن الآخر وجدنا الفلاسفة والمتكلمين يضعون صفات تميز كلا منهما عن الآخر ، وذلك كإشارة واضحة إلى تباين الوجودين فى كل شئ ، أى فى الذات، والصفات ، والأفعال .

وقد جاءت المصادر الفلسفية والكلامية بكثير من التعريفات للواجب والممكن ، ورغم تباينها فى اللفظ والعبارة فهى تتفق فى المعنى والمفهوم.

وهذه بعض التعريفات لواجب الوجود لذاته :

التعريف الأول :

« إن واجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال والواجب الوجود هو الضرورى الوجود » (١)

التعريف الثانى :

« ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده » (٢)

التعريف الثالث :

« كل موجود إذا إلتفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود نفسه أو لا يكون » (٣)

---

(١) ابن سينا : الشفاء قسم الإلهيات ص ٢٦١ .

(٢) نفس المرجع ص ٣٤ .

(٣) الطوسى : شرح الإشارات والتنبيهات قسم الإلهيات ص ١٩ .

التعريف الرابع :

اعلم أن الموجود إما أن يكون له سبب فى وجوده أو لا سبب له ، وإن لم يكن لـــه سبب فى وجوده بوجه من الوجوه فنسميه واجب الوجود .[1]

والناظر فى هذه التعريفات الفلسفية لواجب الوجود لذاته يجد فى بعضها إجمالا ، وفى بعضها تفصيلا، ورغم تباين التعبيرات إلا أنها تشترك فى شئ أساســـــى وهـــو : إن واجب الوجود لذاته غير محتاج فى وجوده إلى غيره وإنما غيره هو المحتاج إليه .

هذا فيما يتعلق بالطرف الأول من طرفى الوجود ، يبقى الطرف الثانى وهو " ممكـــن الوجود " وقد وردت له تعريفات فلسفية متغايرة فى اللفظ والعبـــارة متفقـــة فى المعـــنى والمفهوم من بين هذه التعريفات :

١ – " إن الأمور التى تدخل فى الوجود يحتمل فى العقل الإنقسام إلى قسمين فيكـــون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر أيضا أنه لا يمتنع وجـــوده وإلا لم يدخل فى الوجود وهذا الشئ فى حيز الإمكان "[2]

٢ – " إن الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منـــه محال ، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه أى لا فى وجـــوده ولا فى عدمه "[3]

---

(١) ابن سينا : الرسالة العرشية ص ١٥ ، ١٦ .

(٢) ابن سينا : الشفاء قسم الإلهيات ص ٣٤ .

(٣) ابن سينا : النجاة ص ٢٦١ .

٣ – " إن كان له سبب فنسيه ممكن الوجود سواء كان قبل الوجود إذا فرضنـــــاه فى الذهن أو فى حالة الوجود لأن ما يمكن وجوده فدخوله فى الوجود لا يزيل عنـــه إمكان الوجود " (١)

٤ – " وإن لم يجب لم يجز أن يقال إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل إن قــــرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا أو مثل شرط وجود علته صـلو واجبا ، وإما أن لم يقرن به شرط لا حصول علة ولا عدمها بقى له فى ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لا يجب ولا يمتنع " (٢)

وإذا أرجعنا النظر إلى هذه التعريفات الفلسفية لكلا من الواجب والممكن نجد فيـــها تناقضا ظاهرا كيف ؟

لأنه عندما عرف " الفلاسفة " واجب الوجود لذاته بأنه : " هو الواجب الضـــرورى الوجود " ومعلوم أن الضرورى هو الذى لا يحتاج إلى نظر واستدلال ، فإذا كان وجـــود الله تعالى ضرورة من الضرورات العقلية – كما هو واضح من تعريفـــات " الفلاســـفة " لواجب الوجود لذاته الذى يقابل فى نفس الوقت الضرورى – فلماذا أتعب " الفلاسـفة " أنفسهم وأتعبوا غيرهم فى صياغة التعبيرات الفلسفية والتراكيب اللفظية التى هى فى غالبها مستوحاة من بيئات غير إسلامية يصعب فهمها على كثير من الباحثين فضلا عن غيرهم .

---

(١) ابن سينا : الرسالة العرشية ص ١٥ ، ١٦ .

(٢) الطوسى : شرح الإشارات قسم الإلهيات ص ٣٦ .

وكلامى – هنا – ليس ضد استخدام " الفلاسفة " للعقل فى الإستدلال على وجود الله ، ولكنه ضد صياغة تلك النصوص الفلسفية والعبارات الصعبة التى قلد فيها " فلاسفة الإسلام " أقرانهم من فلاسفة اليونان عامة ومعلمهم الأول " أرسطو " خاصة ، مما يدل على صعوبة التوصل أو التعرف على " الخالق " الأعظم جل جلاله ، فلابد من الاهتداء بما نزل من عند الله تعالى من نقل صحيح جاء إلى البشرية جمعاء ليحثها على النظر والتدبر والتفكر فى ملكوت السموات والأرض ليهتدوا إلى من خلق فسوى وقدر فهدى .

وعلى هذا إذا اتفق الإثنان – العقل والنقل – مع بعضهما البعض فإنهما يشكلان قوة عظيمة فى الوصول إلى الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام .

ليس هذا فقط وإنما يجتمعان فى الرد على هؤلاء الشرذمة الملحدة والمشركة التى تحاول أن تنكر وجود الله تعالى أو تشكك فى قدرته وعلمه وإرادته مع أنه ليس فى الكون حقيقة ظاهرة لكل قلب سليم ولكل عين ناظرة إلا الله تعالى وجميع ما سواه خاضع أو قابل لأن يكون حقيقة أو وهما ، ولأن حقيقة وجود الله تعالى لايمكن تجاهلها أو انكارها لأنها ظاهرة ، وما تفعله هذه الشرذمة القليلة من إنكار لوجود الله أو إنكار بعض صفاته أو كلها ماهو إلا جهل أ, ظلم أو انحراف أو كبر ليس إلا ، وقد رد القرآن الكريم عليهم وبين تهافت ما ذهبوا إليه .

وبعد قيام " الفلاسفة " بتعريف كلا من واجب الوجود لذاته ، وممكن الوجود وجدناهم يقومون بوضع خصائص لكل منهما كمقدمة لإثبات الله عن طريق العقل المهتدى بالنقل .

أولا : خصائص واجب الوجود لذاته

١ - إن واجب الوجود لذاته لاعلة له أى لا فى وجوده ولا فى عدمه .

٢ - إن واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته .

٣ - إن واجب الوجود لذاته لايمكن أن يكون وجوده مكافئا أو مماثلا أو مشابها لوجود غيره لأنه لو كان كذلك - مماثلا - لكانا كلا منهما مساويا للآخر فى وجوب الوجود ويلزم تلازمهما ، ولكن تماثلهما أو تشابههما محال .

٤ - إن واجب الوجود لذاته لا يمكن أن يجتمع وجوده عن كثرة البتة .

٥ - إن واجب الوجود لذاته لايمكن أن تكون الحقيقة التى له مشتركا فيها غيره بوجه من الوجوه . (١)

هذه هى خصائص واجب الوجود لذاته كما حددها " الفلاسفة " فى طريق إثباتهم لوجود الله تعالى بالعقل المهتدى بالنقل ، وهى - كما نرى - طريقة فلسفية محضة لايستوعبها إلا المتخصصين ومن رحم ربى عز وجل .

ولكن بعد أن تمتد إليها أيدى الشارحين ويلتفت إليها عقولهم فإنها تصبح مفهومة ميسورة بإذن الله عز وجل .

وهذا ما كان فى جميع المصادر الفلسفية اليونانية منها والإسلامية بل والحديثة كذلك إلا قليلا .

---

(١) راجع ابن سينا : الشفاء قسم الإلهيات ٣٤ بتصرف .

وهذا الأمر ليس جديدا أو مستحدثا فى العلوم الفلسفية فقط وإنما هو موجـــود فى غالبية العلوم الإسلامية القديمة والحديثة من : نحو وصرف وبلاغة وأدب ونصوص وفقـه وتفسير وحديث وما إلى ذلك .

ثانيا : خصائص ممكن الوجود لذاته

كذلك وضع " الفلاسفة " خصائص أو صفات تميز ممكن الوجـود عـن واجـب الوجود لذاته ، وقد جاءت هذه الخصائص من خلال نصوص فلسفية قمنـا بصياغتـها والتعبير عنها بأسلوبنا كما فعلنا مع سابقتها ، ونستطيع إجمال هذه الخصائص فى خمـس نقاط هى :

١ - إن ممكن الوجود لذاته لايكون مكافئا أو مشابها لواجب الوجود لذاته .

٢ - إن ممكن الوجود لذاته تتساوى درجة وجوده مع درجـة عدمـه ولا تـترجح احداهما على الأخرى إلا بمرجح مغايرا لهما .

٣ - إن ممكن الوجود لذاته يمكن أن يجتمع وجوده عن كثرة بعكس واجب الوجـود لذاته .

٤ - إن ممكن الوجود لذاته يمكن أن تكون حقيقته مشتركا فيها غيره بأى وجه مـن الوجوه .

٥ - إن ممكن الوجود لذاته له علة أى أنه معلول لغيره فى وجوده وعدمه هذه العلـة هى واجب الوجود لذاته أو الله جل جلاله .

هذه هى خصائص ممكن الوجود لذاته أجملناها هكذا ، وقد وضح لنا منها مـــدى تباين ممكن الوجود عن واجب الوجود لذاته فى كل شئ ليهلك من هلك عن بينة ويحـى من حىّ عن بينة .

بعد هذا وجدنا " الفلاسفة " يؤكدون على أن الموجود لا ينحصر فى المحسوس فقـط بل هناك موجودات كثيرة غير محسوسة وإنما هى معقولة وإن عدم إحساسها – بـإحدى الحواس الخمس – لاينفى وجودها بأى حال من الأحوال ، ولو رحنا نعدد الموجـودات المعقولة غير المحسوسة لوجدناها كثيرة جدا حسبنا منها : الكهرباء ، والهواء ، والملائكة ، والشياطين ، وغيرها من موجودات نرى آثارها ولا نبصرها بأعيننا المجردة ، مما يؤكـد أن عدم رؤيتها لا ينفى وجودها ، وإذا كان الشئ بالشئ يذكر فقد أعجبتنى هـذه القصـة الطريفة التى وقعت بإحدى المدارس الإبتدائية :حيث وقف معلم إبتدائى يقـول لطلابـه أترونى ؟ قالوا نعم ، قال : فإذن أنا موجود قال : أترون اللوح ؟ قالوا : نعم ، قـال : فاللـوح إذن موجود ، قال : أترون الطاولة ؟ قالوا : نعم ، قال : فالطاولة إذن موجودة قال : أترون الله ؟ قالوا : لا ، قال : فالله إذن غير موجود ، فوقف أحد الطلاب الأذكياء وقال : هل ترون عقل الأستاذ ؟ قالوا : لا ، قال : إذن عقل الأستاذ غير موجود .[1]

فهذه الحادثة إن دلت على شئ فإنما تدل على مدى سلامة الفطرة الإنسانية وإمكانية توصلها إلى خالقها الذى قدر فهدى وخلق فسوى بشرط سلامتها من سموم التيـارات الإلحادية ، وضلال المذاهب الفكرية التى تحاول نشر سمومها وأكاذيبها بين أبناء الإنسانية فى كل زمان ومكان ولكن هيهات لهم ذلك فالله يحق الحق ويبطل الباطل ولـو كـره الكافرون والمشركون .

(١) سعيد حوى : الله جل جلاله ص ١٥ .

وهناك أحاديث كثيرة تؤكد على أن الإنسان يولد على الفطرة وهى الإسلام الـذى يعنى الإقرار بوحدانية الله تعالى ونبذ ما سواه ولكن يأتى الضلال والفساد مـن خـارج الإنسان أعنى تلك المؤثرات التى تحيط به سواء كانت تلك المؤثرات داخلية أو خارجية .

فمما يدل على أن الإنسان يولد على الفطرة قول النبى ﷺ " كل مولود يولد عى الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه " [١]

كما أعجبنى ما قرأته فى هذا البحث العظيم الذى جاء تحت عنوان :

« الطبيعة تشهد بوجود الإله » ثم جاء تحت هذا العنوان توضيحا وتفصيلا مفـاده : إن أكبر دليل على وجود " الإله " هو مخلوقه هذا الذى نجده أمامنا ، وأوثق ما علمنا مـن حقائق الطبيعة يدعونا إلى الإيمان بأنه لا ريب أن لهذه الدنيا " إلهاً واحـدا "،إن وجـود الكون والنظام العجيب الذى اشتمل عليه وأسراره الدقيقة لايمكن تفسيرذلك كله إلا بأنه قد خلقته " قوة " وإن هذه القوة " عقل " لا حدود له وإنها ليست بقوة عمياء) . [٢]

وهذا الذى قاله رسول الله ﷺ له ما يؤكده ويصدقه فى القرآن الكريم وذلك عندما يشتد الأمر على الإنسان - أى إنسان - وتتخلى عنه سبل الأرض لم يجـد مخلصـا ولا منقذًا إلا " الخالق " الأعظم ليدعوه ويتوسل إليه لكى يفرج عنه ما هو فيه ، يقـول الله تعالى مبينا هذا أوضح بيان :

﴿ وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ ﴾ . [١]

---

(١) الحديث : متفق عليه من حديث " أبى هريرة " وهو مخرج فى إرواء الغليل ١٢٢٠ .

(٢) وحيد الدين خان : الإسلام يتحدى ص ٧١ باختصار .

حقا إنه لعجيب أمر الإنسان فهو لا يعرف " ربه " تعالى إلا عندما يشتد عليه الأمر ثم بعد تفريج ما هو فيه يعود إلى سيرته الأولى من الإنكار والجحود جحود وإنكار من ؟ جحود وإنكار من أنقذه من كربه وشدته وقد حدث هذا لأشد أعداء الله إلى الله وإلى الفطرة الإنسانية السليمة ألا وهو " فرعون " الذى ادّعى أنه " إله " فقال: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [٢] وحاول أن يعتذر عن خطيئته ويتوب من ذنبه ولكن القدر لم يمهله فعجل به وتركه عبرة لكل متكبر على " ربه " تعالى ولكل ظالم كفار .

وهذا ما سجله القرآن الكريم فى آياته التى تتلى إلى أن يرث الله الأرض وما عليها :
﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ . [٣]

وهذه سنة الله تعالى فى خلقه فى أى زمان وفى أى مكان حتى إذا أخذ الظالم لم يفلته لأنه كيف يتكبر هذا الإنسان المخلوق على " ربه " الخالق العظيم ؟

وكما أكد القرآن الكريم أن الإقرار بوجود الله من أولى الحقائق التى يؤمن بها الإنسان لأنه مولود على الفطرة السليمة التى لم تتلوث بسموم المذاهب الفكرية والتيارات الإلحادية ، فقد أكدته السنة النبوية فى أكثر من موضع وقد أراد " الفلاسفة " أن يواصلوا المسيرة المباركة فقاموا بالرد على هذه الشرذمة القاصرة الموجود فى المحسوس بحيث لو

---

(١) سورة الروم آية : ٣٣ .

(٢) سورة النازعات آية : ٢٤ .

(٣) سورة يونس آية : ٩٠ .

كان هناك موجودا غير محسوس – فى تصورهم وقياسهم – فإنهم لا يؤمنـــون بـــه ولا يعترفون بوجوده طالما غير واقع فى دائرة المحسوس – وفقا لمزاعمهم –فقام " الفلاســفة " بالرد على هذه الشرذمة بطريقتهم الخاصة ، فصوروا شبهتهم أولا ثم قاموا بالرد عليـــها ثانيا هكذا :

" إعلم إنه قد يغلب عىى أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وإن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاتـــه كالجســم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظّ له من الوجود . "[1]

فهذه الشرذمة قد أحالت أن يكون هناك موجودا غير محسوس وغير واقع فى مكـــان معين ، ولكى يصدقوا بوجوده فلابد أن يكون محسوسا ، ولابد أن يكـــون محصـــورا فى مكان وفى جهة معينة ، فبين لهم " الفلاسفة " أن الموجود لا ينحصر فى المحسوس فقط ولا ينحصر فى مكان وجهة معينين ، وإنما هناك موجودات كثيرة نرى آثارها ولا نبصرهـــا بالعين المجردة وعدم رؤيتنا لها أو مشاهدتها لا ينفى وجودها .

فإذا كان هذا حاصلا بالنسبة للموجودات المخلوقة ، فما بالنا بالذى خلقها وخلـــق كل شئ فى الأرض وفى السماء ؟

أى إذا كنا لا نستطيع رؤية هذه الموجودات غير المحسوسة – مع أنهـــا موجـــودة – فكيف نستطيع رؤية " البارى " الخالق بأعيننا المجردة وندركه ؟

---

(١) الطوسى : شرح الإشارات قسم الإلهيات ص ٧ .

وهذا رد أحد " الفلاسفة " على من يحصرون الموجود فى المحسوس :

" وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم " الإنسان " فأنكما لا تشكان فى أن وقوعه على " زيد " و " عمرو " بمعنى واحد موجود " . [١]

وهكذا جاءت ردود " الفلاسفة " على هؤلاء وأولئك الذين يحصرون الموجود فى المحسوس أو الإنزواء فى مكان معين ، فهذا أحد العلماء الكبار يؤكد على أن الموجود لا ينحصر فى المحسوس وأن هذا ليس بمستغرب على العقل الإنسانى :

" إن الحكم بأن الموجودات ما لا يناله الحس قضية قريبة إلى الطبع سهلة الدرك ويجب أن لا يختلف فيها ، وأيضا بناء ذلك بأن الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك أنها منخرطة فى سلك البديهيات " . [٢]

وقد أكثر " الفلاسفة " من الاستدلال والتوكيد على أن الموجود لا ينحصر فى المحسوس ، وبينوا بطلان اعتقاد من يحصرون الموجود فى المحسوس وهذا أحدهم يقول فى ذلك :

" فى بيان فساد قول من قال : " لا موجود إلا المحسوس " طريقان :

---

(١) الطوسى : شرح الإشارات قسم الإلهيات ص ٧ ، ٨ .

(٢) قطب الدين الرازى : المحاكمات بين الفخر الرازى ونصير الدين الطوسى ص ٩٩ .

الأول : الإستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس وفيه وجوه :

١ - ما تقدم من أن المحسوسات مشتملة على طبايعها المجردة وهي غير محسوسة فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس .

٢ - إن الإعتراف بالمحسوس وبالمتوهم إعتراف بالعقل الذى يميز بين الحس والمحسوس ، والوهم والمتوهم والعقل ليس بمحسوس .

الثانى : الإستدلال بعلايق المحسوسات من الغش والغضب وغيرهما ، فإن الإعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الإعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وطبايعها ليست مدركة بالحس ولا بالوهم " (١)

وهذا يشير - وبقوة - إلى أن عدم الدليل لا يستلزم بالضرورة عدم المدلول ، بمعنى أن إنسانا ما لو أراد أن يثبت قضية ما ولكنه لم يستطع إثباتها لأمر ما،فإن هذا ليس دليلا على عدم المدلول - القضية المراد إثباتها - بل الخطأ فى الدليل وليس فى المدلول ، وعليه تكرار المحاولة مرة أخرى وهذا المسلك الذى سلكه " فلاسفة الإسلام " فى الإستدلال على وجود الله بالعقل وتقسيمهم الوجود إلى : واجب وممكن لكل منهما صفات تميزه عن الآخر .

هذا المسلك ليس من ابتكارهم وإنما قلدوا فيه غيرهم من " فلاسفة اليونان " عامة ، ومعلمهم الأول - أرسطو- خاصة ، وغاية ما فعلوه هو التوضيح والتحليل وذلك بشرح ما خفى من أقوالهم ، وتعليل ما يحتاج إلى تعليل فى هذه القضية الهامة ، وهذا ما يشير إليه أحد العلماء بقوله :

---

(١) قطب الدين الرازى : المحاكمات ص ١٠٠ .

« وإذا تحدث " إبن سينا " عن قسمة الموجود من حيث هو إلى : واجب وممكن بالأسلوب الذى رأيناه والذى يمتاز بوضوح الشرح ودقة التعليل فى تقرير المطلوب ، فحديثه عن الممكن وعن ثنائيته هو كذلك بنفس الأسلوب ، وخصائصه وهو فى الوقت نفسه لم يخرج عن الحدود التى ترسم فكرة أستاذه " الفارابى " سواء من حيث تقريره للفطرة الإغريقية الأرسطية الخاصة بالممكن ، أومن حيث توفيقه بينها وبين الإسلام» .(١)

ولابد من الإشارة والإعتراف بأن المسلك الذى سلكه " الفلاسفة " فى إثبات وجود الله تعالى بالعقل لم يكن سهلا ميسورا بل قابلته عقبات وصعوبات تخلصوا من بعضها و لم يتخلصوا من جميعها ، وهذا ينطبق على " الفلاسفة " بوجه عام وعلى المتأثرين بالفكر اليونانى والأرسطى بوجه خاص ، وهذا إن دل على شئ ؟ فإنما يدل على مدى ضعف العقل الإنسانى فى كل زمان وفى كل مكان وعدم احاطته بجميع جوانب القضايا الإلهية

وفى هذا رد قاطع على هؤلاء الذين يقدسون العقل الإنسانى ويقدمونه على " النقل " فى بعض الأمور أو فى بعض الأحيان ، والغريب أنه عندما يتعارض مفهوم " العقل " مع " النقل " فى أمر ما فإنهم لا يرجعون ذلك إلى خطأ " العقل " وقصوره ، وإنما يتطاولون على " النقل " ويتهمونه بالقصور والخلل فيصدقون ما وصل إليه " العقل " حتى ولو تعارض ذلك مع " النقل " .

فهل هذا التصرف – من بعض الفلاسفة وبعض زعماء الفرق الإسلامية – يتفق مع العقلاء الذين يجعلون " النقل " فى المرتبة الأولى فى كل قضية إلهية ، أو سمعية ، أو قضية تتصل بالنبوات والرسالات ثم يأتى بعده " العقل " كتصديق

---

(١) د/ محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص ٤٦١ .

وتأييد لما قاله " النقل " وإذا ما عجز " العقل " عن الوصول إلى إعطاء حكم فى قضية ما؟ فإنهم يرجعــون ذلك إلى قصور " العقل " عن الوصول إلى المراد ولا يكون ذلك سببا فى الشك فى " النقل " وعدم الإيمان بما جاء به .

والعقبات والصعوبات التى اصطدم بها " الفلاسفة " فى طريق وصولهــم إلى إثبــات خالقهــم تعالى كثيرة كثرة " الفلاسفة " واختلاف أزمنتهم وأمكنتهم ، وهــذا شــئ طبيعى إذا وضعنا فى الإعتبار : أن " العقل " من خلق الله وقد أنعم الله به على الإنســان ليستعمله فيما خلق له وهو النظر والتدبر والتفكر والتعقل ، ومع تفكره وتدبره ونظــره فإن له مجالا لا يتعداه ولا يحيد عنه بأى حال من الأحوال ، لأن هناك قضايــا إلهيــة لا يستطيع " العقل " أن يعطى فيها حكما دون الرجوع إلى " النقل " وما قالــه بشــأنها ، وعندما قلت قضايا ؟ فإن ذلك من باب التخفيف وحقيقة الأمر ان كل القضايا الإلهيــة والسمعية بالإضافة إلى قضية " النبوة " و " الرسالة " لا يستطيع العقل أن يســير فيــها وحده دون استرشاد " بالنقل " ونوره الذى هو من نور الله تعالى وفيضه على الناس .

ومن العقبات التى اصطدم بها " العقل " الإنسانى فى طريق إثبات وجود الله تعــالى الخالق : مسألة " الدور " والتسلسل فى الممكنات ، لأن الممكنات إمــا أن تنتــهى إلى واجب بذاته ، أو تدور ، أو تتسلسل إلى ما لا نهاية .

فهذه هى الاحتمالات العقلية – الثلاثة – المحتملة فى هذه القضية والعقــل الســليم يقول : إن الدور والتسلسل إلى ما لا نهاية باطل كيف ؟ لأنه لو كان واحد من آحــاد السلسلة معلولا لغيره فيلزم أن يكون لهذه المعلولات علة خارجة عن هذه السلسلة ، هذه السلسلة لا تخرج عن أحد أمور أربعة هى :

أولهـــا : أن لا يكون لهذه السلسلة علة خارجية عنها غير معلولة ، أو بمعـــنى آخــر لايكون لها علة أصلا .

ثانيهـــا : أن يكون لها علة وهي جميع الآحاد .

ثالثهـــا : أن يكون لها علة هي بعض الآحاد لا جميعها .

رابعهـــا : أن يكون لها علة مغايرة لجميع الآحاد .

وبإرجاع النظر إلى الإحتمالات الثلاثة الأولى يتبين بطلانها بل وفسادها لماذا ؟

لأنـــه لا يعقل أن يكون لجملة الممكنات علة أصلا ، ولأن الجملة والكل شئ واحد ولأن الجزء ليس أولى من الكل فى المعلولية .

و لم يبق معنا إلا الإحتمال الأخير فهو وحده الصحيح دون بقية الثلاثة الأولى كيف؟

لأنه لابد أن يكون لجملة الممكنات " علة خارجة " عن سلسلة الممكنات ومباينـــة لجميع الآحاد ، ويعنى " الفلاسفة " بالعلة الخارجة عن سلسلة الممكنات ؟

" واجب الوجود لذاته " فى اصطلاح " الفلاسفة " و " الخالق " العظيم جل جلالـــه فى مصطلح " جمهور المسلمين " وعلمائه الأجلاء .

والشبهة الثانية التى قابلت " الفلاسفة " فى طريق إثبات وجود الله تعـــالى شـــبهة " الدور " [1] وكما قام " الفلاسفة " بإبطال التسلسل وبينوا أنه باطل فإن " الدور " أشـــد بطلانا منه لماذا ؟

---

(١) الدور : تعريف شئ أو البرهنة عليه بشئ آخر لايمكن تعريفه أو البرهنة عليه .(المعجم الفلســـفى ص ٨٥)

لأنه لا يعقل أن يكون الشئ الواحد علة ومعلول فى وقت واحد ومن جهة واحدة بمعنى أنه لا يمكن - عقليا - أن يكون " زيد " مثلا علة لوجود " عمرو "، و" عمرو " علة لوجود " زيد " لأنه بهذا يكون الشئ الواحد متقدما ومتأخرا فى آن واحد ومن جهة واحدة ، فكيف يعقل أن يكون الشئ متقدما على نفسه ؟ وكيف يعقل أن يكون الشئ الواحد علة ومعلول فى وقت واحد ومن جهة واحدة ؟

وقد عالج " فلاسفة الإسلام " عامة و (ابن سينا) خاصة ذلك بأكثر من طريقة وهذا نص من نصوص الفلاسفة الكبار فى الرد على شبهة الدور :

" إنه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه وكل واحد منه ممكن الوجود فى نفسه لكنه واجب بالآخر إلى أن ينتهى إليه " دورا " ولنقدم مقدمة أخرى فنقول : إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل فى الدور فهو أيضا محال ونبين بمثل بيان المسألة الأولى - يعنى التسلسل - ويخصها أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ومعلولا لوجود نفسه " . [1]

هذا وقد تباينت طريقة " الفلاسفة " فى الإستدلال على وجود الله ما بين عصر ومصر ، ورغم تباينها فإنه يمكن حصرها فى طريقتين أو جمعهما تحت قسمين كبيرين :

أولهم : يستدل بوجود الله تعالى على وجود العالم ، وتسمى هذه الطريقة طريقة النزول من أعلى إلى أسفل .

ثانيهم : يستدل بوجود العالم وما فيه من دقة ونظام على وجود الله الذى خلق العالم وخلق كل شئ فيه .

---

(١) ابن سينا : النجاة قسم الإلهيات ص ٢٧٢.د / غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ص٨٣،٨٤.

وبعضهم يفضل الطريقة الأولى على الثانية، وبعضهم على العكس من ذلك والطريف أن بعض " الفلاسفة " أشار إلى أن الطريقتين قد جاء ذكرهما فى آى الذكر الحكيـــــم كإشارة إلى أنه لا تعارض بين " العقل " و " النقل " فى هذه القضية الهامة ، وهذه لفتـــة كريمـــة من بعض " الفلاسفة " الذين لم ينسوا أهمية " النقل " فى معالجة مثل هذه القضايا الهامة .

وقد عالج أحد " الفلاسفة " الكبار هذه النقطة بقوله :

" تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول تعالى ووحدانيته وبراءته من الصفات إلى تـــأمل لغير نفس الوجود ، و لم يحتج إلى إعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليـــلا عليـــه ، لكـــن هذا الباب أوثق وأشرف أى إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيـــث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود،وإلى مثل هـــذا أشـــير فى الكتاب الكريم ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (١)

أقول : إن هذا حكم لقوم ثم يقول : ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾(٢)

أقول : إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه . (٣)

وهكذا استطاع " الفلاسفة " على إختلاف مسالكهم وأزمنتهم وأمكنتهم أن يبرهنوا على وجود الله تعالى بالعقل المستنير بالنقل ويردوا على تلك الشرذمة التى لا تعتقـــد إلا

---

(١) سورة فصلت آية : ٥٣ .

(٢) سوزة فصلت آية : ٥٣ .

(٣) الطوسى : شرح الإشارات قسم الإلهيات ص ٥٤ ، ٥٥ .

بكل ما هو محسوس بإحدى الحواس الخمس ، ولو كان هذا الوجود غير محسوس فإنهم لا يعتقدون بوجوده والواقع والعقل شاهد على كذب وضلال اعتقادهم لماذا ؟

لأن هناك موجودات كثيرة فى الكون آثارها وثمارها شاهدة عليها وعدم مشـــاهدتها بالعين المجردة ليس دليلا على عدم وجودها .

وعلى هذا : فدعوى عدم وجود الله تعالى لأنه غير محسوس دعوى باطلة منافيــة للعقل والواقع بالإضافة إلى تعارضها مع النصوص النقلية الشاهدة على وجود الله تعـــالى الخالق العظيم وهى دعوى مكذوبة لأن وجود الإنسان والعالم وما فيه من دقـــة ونظـــام دليل على كذبهم ودليل على وجود الله العليم الحكيم .

وقبل الإنتقال إلى معرفة رأى " المتكلمين " وأدلتهم على وجود الله لابد من الإشـــارة بل والتأكيد على أن الفلاسفة الإسلاميين عامة و " الفارابى " و " ابن سينا " خاصة كانوا متأثرين – فى معالجتهم لقضية وجود الله – بالفلسفة اليونانية عامة والأرسطية خاصة. [1]

---

(١) قال ابن النديم : " إن الفارابى وابن سينا فى تصورهما لفكرة الألوهية متأثران بالفلسفة الأرســطية وبمقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا لارسطو بوجه خاص[راجع ابن النديم: الفهرست ص٢، ٣].

المتكلمون : ووجود الله تعالى

إذا كان " الفلاسفة " قد انقسموا على أنفسهم فريقين :

أولهـــم : يستدل على وجود الله تعالى بوجود هذا العالم وما فيه من دقةونظام.

ثانيهـــم : يستدل بوجود العالم على وجود الله .

وعرفنا أن الطريقة الأولى : تسمى النزول من أعلى إلى أسفل .

أما الطريقـــة الثانيـــة : فتسمى الصعود من أسفل إلى أعلى .

وقد فضل بعض " الفلاسفة " الطريقة الأولى ، وبعضهم فضل الطريقـــة الثانيـــة ، والأهم فى ذلك الأمر أنهم توصلوا إلى إثبات وجود الله عن طريق " العقل " المـــهتدى " بالنقل " .

ونأتى إلى " المتكلمين " لنرى ماذا يقفون من الطريقتين وبعد اطلاعنا على كثير مـــن المصادر الكلامية لعلماء الكلام وجدناهم : يفعلون نفس ما فعله " فلاســـفة الإســـلام " وذلك بتقسيمهم الوجود إلى قسمين : واجب، وممكن ،
وأشاروا إلى أن " الممكن " ليس له خاصية الوجود والعدم من نفسه ، بـــل إن وجـــوده وعدمه من غيره .

أو كما قالوا : " إن الممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجـــح " بمعـــنى إن درجة الوجود والعدم متساوية ، ولا يترجح أحدهما على الآخر إلا بمرجـــح خارجـــهما يرجح الوجود على العدم وهو " الحياة " أو يرجح العدم على الوجودوهو " المـــوت " ، وهذا المرجح هو " واجب الوجود لذاته "فى اصطلاح "المتكلمين " و " الخالق " العظيـــم

فى إصطلاح " جمهور المسلمين " ، كذلك وجدنا " علماء الكلام " يستدلون بوجود العالم وما فيه من دقة ونظام وابداع على وجود مدبر حكيم أحسن كل شئ خلقه .

وقد تعددت أدلة " المتكلمين " العقلية والنقلية على وجود الله تعالى الخالق ، وكلها ترتكز على تقسيم الوجود إلى : واجب ، وممكن وبيان صفات كلا منهما كما ترتكز على وجود العالم ، وعلى وجود الإنسان ومراحل تكوينه من نطفة إلى علقة إلى مضغة ثم إلى لحم ودم وعظام وهكذا إلى أن يصبح طفلا ثم شابا ثم شيخا كبيرا ، أى أن الله تعالى خلقه من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة .

وفى السطور التالية نشير إلى بعض هذه الأدلة ومعالجة بعض علماء الكلام لهذه القضية الهامة التى تقع على رأس القضايا الإلهية فهذا أحد الأئمة الكبار يقول فى إثبات وجود الله :

" إنا نقول : كل حادث فلحدوثه سبب ، والعالم حادث فيلزم منه أن له سببا ، ونعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ، ونعنى بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها وشرح ذلك بالتفصيل : إنا لا نشك فى أصول الوجود ، ثم نعلم أن كلى موجود إما متحيزا أو غير متحيز ، وإن كل متحيز إن لم يكن فيه إئتلاف فنسميه " جوهرًا فردا " ، وإن إئتلف إلى غيره سميناه " جسما " ، وإن غير المتحيز إما أن يستدعى وجوده جسما يقوم به ونسميه " الأعراض " ، أو لا يستدعيه وهو " الله " سبحانه وتعالى " (١)

---

(١) الإمام الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ص ٢٩ .

فهذا الكلام عقلى يخاطب العقول السليمة ، ويخاطب الفطرة التى فطر الله الناس عليها دون تبديل ولا تأثير بالسموم الإلحادية وبالتيارات الفكرية المعادية للإسلام وأهله .

وهذا الدليل يقول : إن كل ما هو حادث فى هذا العالم فلا يمكن أن يكون حدوثه من نفسه وإلا قد أحدث نفسه قبل ذلك ، ولا يمكن أن يكون عدمه من نفسه وإلا لما عدم ، أو اعترض على إعدامه ولكن هيهات نحادث ذلك ؟

فليس له دخل فى إحداث أو فى إعدام وليس له إختيار فى ذلك ، وعلى هذا فالموجود " مدبر " خالق مبدع حكيم وهو " الله " تعالى الذى خلق فسوى وقدر فهدى.

كذلك اعتمد " علماء الكلام " فى إثباتهم لوجود الله على تقسيم الوجود إلى : واجب ، وممكن ، وقالوا إن الواجب لاينطبق إلا على واجب الوجود لذاته وهو " الله " جل جلاله أما " الممكن " فيقال على كل موجود سوى الله الخالق .

وهذا أحد أئمة علم الكلام يؤكد ذلك بقوله : " الموجود إما أن يكون واجب الثبوت لذاته وهو " الله " تعالى وإما أن يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ما عداه فإن قيل : الواجب لذاته يساوى سائر الموجودات فى أصل الوجود ويخالفها فى الوجود وما به الإشتراك غير ما به الإمتياز فالوجود غير الوجوب،ولأنا ندرك التفرقة بين قولنا : موجود واجب وبين قولنا : موجود موجود ، ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقى الفرق " [1]

كذلك من أدلة " المتكلمين " على وجود الله تعالى " تقسيمهم العالم إلى : جواهر، وأعراض ، وقالوا إن الجواهر حادثة أى موجودة بعد عدم ، ومعلوم أن الأعراض لا تقوم

(١) الإمام فخر الدين الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٦٥ .

بنفسها بل بالجواهر فهى حادثة مثلها ، وكما أشار " الفلاسفة " إلى أن طريقتهم فى إثبات وجود الله تعالى لها ما يؤديها فى آى الذكر الحكيم كدليل على سلامتها وعدم تعارضها مع " النقل " الصحيح ، كذلك أشار " المتكلمين " إلى أن طريقتهم لها ما يؤيدها فى القرآن الكريم فقد وردت على لسان أبو الأنبياء سيدنا " إبراهيم " عليه وعلى جميع الأنبياء الصلاة والسلام - وكذا سيدنا " موسى " عليه السلام .

وهذا أحد العلماء يؤكد ذلك بقوله :

" (قد علمت أن العالم : إما جوهر ، أو عرض) وقد يستدل على إثبات الصانع (بكل واحد منهما : إما بإمكانه ، أو بحدوثه) بناء على أن علة الحاجة عندهم: إما الحدوث وحده ، أو الإمكان مع الحدوث شرطا أو شطرا ، (فهذه وجوه أربعة :

الأول : الإستدلال بحدوث الجواهر : قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال : ﴿لا أحب الآفلين﴾ [1] (وهو أن العالم) الجوهرى أى المتحيز بالذات (حادث) كما مر (وكل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهة العقل ، فإن من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بأن له بانيها .

الثانى : الإستدلال (بإمكانها : وهو أن العالم) الجوهرى (ممكن لأنه مركب) من الجواهر الفردة إن كان جسما (وكثير) إن كان جسما ، أو جوهرا فردا ، والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقى ، (وكل ممكن فله علة مؤثرة) .

الثالث: الإستدلال (بحدوث الأعراض) إما فى الأنفس (مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما ، إذ لابد)لهذه الأحوال الطارئة على النطفة

---

(١) سورة طه آية : ٥٠ .

(من مؤثر صانع حكيم) لأن حدوث هذه الأطوار لا من فاعل محال ، وكـذا صدورها من مؤثر لا شعور له ، لأنها أفعال عجز العقلاء عـن إدراك الحكـم المودوعة فيها .

الرابع: الإستدلال (بإمكان الأعراض) مقيسة لإلى محالها كما استدل به " موسى " عليه السلام حيث قال " ربنا الذى أعطى كل شئ خلقـه ثم هـدى " [1] أى أعطى صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به .

(**نقول** : مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب ، وإلا كان ممكنا فله مؤثـر ويعود الكلام فيه، ويلزم إما الدور أو التسلسل، وإما الإنتهاء إلى مؤثر الواجب الوجـود لذاته، والأول بقسميه باطل لما مر) في مرصد العلة والمعلول من الأمور العامة (فيتعـين الثاني : وهو المطلوب) ولا يذهب عليك أن ماذكره تطور ورجوع بالآخرة إلى اعتبـار الامكان وحده والاستدلال به"[2]

وهكذا ثبت بالدليل العقلي بجانب الدليل النقلي أن الله تعالى موجود وليس هناك دليل أو شبهة أو شبهة دليل لهؤلاء الذين ينكرون وجود الله أو هؤلاء الذين ينفون صفات الله، أو بعض صفاته بحجة أن كثرة الصفات توجب كثرة في الذات.

وبعد أدلة " المتكلمين" على وجود الله تعالى نلحظ اتفاقهم في الطريقة والبرهـان، فكما اعتمد (الفلاسفة) على " العقل " في الاستشـهاد والاسـتنباط فكذلـك فعـل "المتكلمون" ذلك كإشارة إلى أهمية "العقل" في هذه القضيـة الهامـة، وكمـا اعتمـد

---

(١) السيد الشريف الجرجاني : شرح المواقف ، الموقف الخامس فى الالهيات ص ٥ - ٧ باختصار .

(٢) السيد الشريف الجرجاني : شرح المواقف، الموقف الخامس في الالهيات ص ٥-٧ باختصار.

"الفلاسفة" على "النقل" في الاستشهاد وتأكيد وجود الله تعالى فكذلك فعل "علماء الكلام" بحيث لا يبقى حجة للمنكرين أو الشاكين والذين في قلوبهم مرض.

وكرد قاطع على الشرذمة التي تعتمد "العقل" وحده في استنباط الأمور والحكم عليها بعقولهم دون رجوع إلى نور "النقل" وهدايته.

وإذا كان "الفلاسفة" قد ردوا على هذه الشرذمة القليلة التي تنكر وجود الله تعالى أو تشكك في وجوده وبينوا تهافت ماذهبوا إليه من الانكار والتشكيك، وكذلك سلك "المتكلمون" نفس المسلك وردوا على المنكرين والمتشككين والمشككين في وجود الله، وبينوا إنهم بإنكارهم خالقهم كأنهم ينكرون أنفسهم ويشككون في وجودهم.

ولا يغيب عنا تلك الحوادث الانتحارية التي تقع في الغرب بسبب عدم إيمانهم "بإله" لهذا الكون، أو إشراكهم معه غيره وصدق الله العظيم في قرآنه الكريم :

﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[1]

وفي معرض رد "المتكلمين" على بعض المنكرين لوجود الله قال أحدهم: "الباطنية لعنهم الله يقولون: إنه ليس بموجود ولا بمعدوم، والدليل على أنه موجود: هو أنه لا واسطة بين النفي والإثبات في بديهة العقل لأن وجود الله تعالى إن كان منفيا؟ فهو نفي الصانع، وقد ثبت بالبراهين القاطعة ثبوت الباري سبحانه، وإذا بطل النفي وثبت أنه لا واسطة بين النفي والإثبات، فثبت أن "الباري" موجود ثابت.[2]

(١) سورة الأنعام آية : ١٢٥.

(٢) الامام فخر الدين الرازي : المسائل الخمسون في أصول الدين ص ٢٩.

ولايقتصر الأمر في إثبات وجود الله على "الفلاسفة الإسلاميين" وكذا "المتكلمين" وإنما يشمل العلماء الغربيين كذلك هؤلاء العلماء الذين تجردوا عن الهوى والعصبية فوصلوا إلي الحقيقة بأنفسهم عن دليل وإقتناع وخالفوا وردوا على كل جاحد وكل مشكك ومتشكك في وجود "الباري" تعالى الذي أحسن كل شئ خلقه، وقدر كل شئ فأحسن تقديره.

وهذا أحد العلماء ينقل صورة كاملة عن موقف "العلماء الغربيين" من الخالق تعالى وكيف وصلوا إليه بعقولهم عن إقتناع وحب:

"وبعد عرضنا لبعض العلماء الغربيين الذين تخصصوا في دراسة حقائق الكون المحيط بنا وما أبدوه من ضرورة تواجد عقل كبير مدبر وراء جميع هذه الحقائق، لابد أن يكون هذا الكون واحد، وإن هذا الواحد لابد أن يكون واحداً إذ أن التنسيق واحد والهدف واحد والتنظيم واحد والسنن واحدة.

ولو كان هناك أكثر من واحد لظهر التناقض والثنائية والتضارب في الهدف والتنسيق ونحن لانستطيع أمام ما شاهدناه، من ابداع في كنه هذه الحقائق المحيطة بنا إلا أن نقول: إن هناك نظاماً في كل شئ، وهناك حركة في كل شئ، وهناك غاية في كل شئ.

وهذا الكون المحيط باتساعه وضخامته وبما فيه من كائنات حية وغير حية نعرفها أو لا نعرفها، موجودة على كوكب الأرض الذي نعيش عليه أو على جرم آخر من الآجرام الكونية جميعها تدور في تخطيط و تنسيق متناهي الدقة والابداع.

ولو أرادنا حصر مدى هذا الإبداع؟ ما اتسع لنا في سبيل ذلك آلاف بل ملايين المجلدات تلك السنن الكونية التي لا تتغير ولا تتبدل ومنذ بداية الوجود حتى يومنا هذا وستظل كذلك إلى اليوم الذي يريده لها "خالقها" ونحن لا نعلم من تلك الحقائق إلا

القليل وسيظل علماؤنا يعملون جاهدين للوصول إلى كشفها ومعرفة حقيقتها ونظامها الذي جبلت عليه، ولن يتاح لهم حصر هذه الحقائق مهما امتدت بهم الحياة وحتى نهاية الكون.

فالطبيعة من حولنا متحف رائع وصفحات مثيرة للإعجاز، تلك الطبيعة التي شبهها "آنشتين" بمكتبة متسعة ملئت بكتب كتبت بلغات عديدة ولايستطيع العقل الإنساني مهما بلغ من سمو التفكير والتثقيف العالي أن يعي جميع ما كتب فيها"[1]

فهل بقي للمنكرين أو الجاحدين أو المشككين في وجود الله تعالى أدنى حجة على مزاعمهم؟

أم هو الضلال والإضلال الذي عاشوا فيه وأرادوا لغيرهم أن يعيشوا فيه مثلهم؟

حقاً إنها لا تعمي الأبصار وإنما تعمي القلوب التي في الصدور فقد أثبت العلم الحديث، وأثبت الواقع الذي نعيش فيه، وأثبت العقل الإنساني السليم أن هناك "إلهاً" لهذا الكون قائما على شئونه وحافظا له من الخلل والاضطراب.

ولولا ذلك لاضطرب أمره واختل نظامه، وإن كل عاقل وكل مبصر شاهد على الكون يسوده النظام الدقيق، والترتيب البديع وكل شئ فيه يسير وفق حكمة وغاية محددة لا يتعداها كشاهدة على أن وراء هذه الأمور "صانع" حكيم و "مدبر" عليم و "خالق" عظيم هو الله جل جلاله.

---

[1] حامد عوض الله : الألوهية وفكر العصر ص ٢٣٧.

الفصـــل الثانـــى

وحدانيــة
اللــه تعالـــى

بعد أن أثبت " المتكلمين " و " الفلاسفة " وجود الله تعالى بالعقل المهتدى بالنقل ، أرادوا أن يبرهنوا على وحدانية الله تعالى كذلك وكما بدأنا برأى " الفلاسفة " وأدلتهم فى قضية وجود الله فإننا نبدأ بهم كذلك فى هذه القضية الهامة ، ونشير إلى أنه ليس من هدفنا هنا إستقراء كل آراء الفلاسفة الإسلاميين بل ذكر بعض الآراء ليتضح منها موقفهم بشكل عام وربما يكون ذلك ليس كافيا لأن لكل " فيلسوف " وثقافته وتأثره ، ورأيه الذى يشاركه من سبقه أو عاصره ، أو يختلف عنه وعنهم ، ولكنها الإشارة التى تغنى عن العبارة أحيانا .

ونبدأ بمعرفة رأى " أبو الوليد ابن رشد " الذى كان زعيما للهجوم على المتكلمين بوجه عام والإمام " أبو حامد الغزالى " بوجه خاص وبعد اطلاعنا على بعض المصادر الرشدية الفلسفية فيما يتعلق بوحدانية الله تعالى وجدناه : يذكر بعض الآيات القرآنية كاستشهاد على أن الله واحد لا شريك له فذكر قوله تعالى :

١ - ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [١]

٢ - وقوله تعالى : ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [٢]

٣ - وقوله تعالى : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ [٣]

---

(١) سورة الأنبياء آية : ٢٢ .

(٢) سورة المؤمنون آية : ٩١ .

(٣) سورة الإسراء آية : ٤٢ .

ثم بعد ذكره لهذه النصوص القرآنية أخذ - ابن رشد - فى تفسيرها وشـــرحها ليستدل بها على وحدانية الله تعالى ونفى الشركاء عنه .

فقال فى تفسير الآية الأولى : إن دلالتها مغروزة فى الفطر الإنسانية بالطبعوذلك أن من المعلوم بنفسه : أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه؟

فإنه ليس يمكن أن يكون فى تدبيرهما مدينة واحدة -مثلا-لأنه لا يكـــون عـــن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة -إن فعلا معا-أن تفســـد المدينـــة الواحدة، وهذا نصه الذى قال فيه :

" فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضـــرورة أو تمانع الفاعل فإن الفعل الواحد لا يصدر إلا عن الواحد "[1]

وقال " ابن رشد " فى تفسير الآية الثانية للتأكيد على أن الله واحد لا شريك له:
" إن هذه الآية رد من " الله تعالى على ما يصنع آلهة كثيرة متخلفة الأفعال وذلك أنه يلزم فى الآلهة المختلفة الأفعال التى لا يكون بعضها مطيعا لبعض ولا يكـــون عنـــها موجود واحد ، وهذا نصه الذى قال فيه :

" إنه لما كان العالم واحد وجب ألا يكون موجودا عن آلهة متفننة الأفعال "[2]

أما الآية الثالثة فقال فى تفسيرها :

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٥ ، ١٥٦ بتصرف يسير .
(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٦ بتصرف .

هذه الآية مثل الآية الأولى فى أنها برهان قاطع على امتناع آلهة فعلها واحـــــد ، لأنه لو كان هناك آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه غير"الله" الموجود-بـــــالفعل — حتى تكـــون
نسبته لهذا العالم نسبة الخالق له لوجب أن يكون على العرش معه"[1]

هذا ما قاله " ابن رشد " فى البرهنة على أن الله تعالى واحد لاشريك له ، وقـــد ذكر ثلاثة آيات قرآنية لتقوية ما ذهب إليه فى هذه القضية الهامة ،وهذا أمر لم نعهده عليه كثيرا لأنه غالبا ما يعتمد على " العقل " وحده فى البرهنة على ما يذهب إليه فى القضايا الإلهية عامة ، وفى قضايا " النبوة " و " الرسالة " خاصة .

و لم يكتف " ابن رشد " بهذا وإنما وجدناه ينتقد " أهل السنة والجماعة " و " الأشاعرة " منهم بوجه خاص وذلك عند استدلالهم على وحدانية الله تعالى بدليـــــل التمانع أو الممانعة ،لأنه لا يجرى – فى نظره – مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية أما أنـه لا يجرى مجرى الأدلة الطبيعية ؟

لأن ما يقوله " الأشاعرة " ليس برهانا .

وأما أنه لا يجرى مجرى الأدلة الشرعية ؟

لأن الجمهور " لايقرون على فهم ما يقولونه من جدل فى ذلك الأمر . [2]

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٦ وما بعدها بتصرف .

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٧ – ١٥٩ بتصرف .

ثم أخذ " ابن رشد " فى تعليل رفضه أو نقده لدليل " الأشاعرة " على وحدانية الله تعالى والمتمثل فى :

" لو كان هناك إلهان فأكثر ؟ لجاز أن يختلفا ، وإذا اختلفا لم يخل الأمر من ثلاثة أمور لا رابع لها وهى :

١ - إما أن لا يتم مرادهما معا .

٢ - وإما أن لا يتم مرادهما معا .

٣ - وإما أن يتم مراد أحدهما دون الآخر .

هذا هو دليل " الأشاعرة " على وحدانية الله تعالى وتفسيرهم لمعنى قول الله عز وجل ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (١)

ولكن " ابن رشد " بين أن هذا الدليل ضعيف ولا يصح لأن يكون حجة أمام الطاعنين فى وحدانية الله ، وأن سبب ضعفه يرجع إلى أمرين :

أولهما : انه كما يجوز العقل أن يختلفا - الإلهان - قياما على المريدين فى الشاهد يجوز أن يتفقا ، والإتفاق أليق بهما من الإختلاف .

ثانيهما : أن المحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام — كما ظن المتكلمون — وإنما علقت الإستحالة فيه على وقت مخصوص وهو أن يوجد العالم فاسدا فى وقت الوجود ، فكأنه قال : لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد

---

(١) سورة الأنبياء آية : ٢٢ .

العالم فاسدا فى الآن ، ثم استثنى أنه غير فاسد ، فوجب ألا يكون هناك إلا إلــه واحد وهو المطلوب .[1]

كذلك انتقد " ابن رشد " ما استدل به " المتكلمون " بوجه عام ، والإمــام " أبــو حامد الغزالى " بوجه خاص فيما يتعلق بقضية الوحدانية وذلـــك فى كتابـــه (تهـــافت التهافت) ردا على (تهافت الفلاسفة) للإمام " الغزالى " [2]

وعلى كل فإن " ابو الوليد بن رشد " قد برهن على وحدانية الله بطريقـــة عقليـــة فلسفية مهتدية بالطريقة القرآنية السلفية لأنه انتقد مسلك " المتكلمين " فى الإســـتدلال على الوحدانية ، وكما انتقد مسلك " المتكلمـــين " و لم يعجبـــه مســـلكهم ، فـــإن " المتكلمين" انتقدوه كذلك بأمور أشد ، وحججا أقوى من حججه .

ولو أرادنا أن نعدد تلك الإنتقادات التى وجهت للحكيم " ابن رشد " ما انتهينا مـــن ذلك قبل وقت طويل وحسبنا منها ما ذكره الإمام " ابن تيمية " رحمه الله فى رده على " ابن رشد " فيما يتعلق بدليل التمانع أو الممانعة حيث قال :

" إن الذى ذكره النظار من " المتكلمين " وهو دليل التمـــانع برهـــان تـــام علـــى مقصودهم وهو امتناع صدور العالم عن اثنين ، وإن هذا توحيد الربوبية الذى يقصـــده النظار ، وما ذكره " ابن رشد " فى دليل التمانع ذكره غير واحد من النظار، وذكروا أنـــه

---

(1) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٧ وما بعدها بتصرف .

(2) راجع ابن رشد : تهافت التهافت القسم الثانى ص ٤٦٠ وما بعدها .

بتقدير الإتفاق يمتنع أن يكون مفعول أحدهما هو مفعول الآخر والمفعول الواحد لا يكـون لفاعلين باتفاق العلماء . (١)

وقد اتخذ " ابن رشد " موقفا غريبا تفرد به عن الآخرين ممن عاصره أو جاء بعده من " الفلاسفة الإسلاميين " يتمثل فى أمرين :

أولهما : اعتزازه بنفسه وبأفكاره - لدرجة الإفراط - حتى ولو كان ذلك يتعارض مـع ماذهب اليه " جمهور المسلمين " ، وليس هناك أدل على ذلك من قيامه بتفسير أو تأويل بعضُ النصوص النقلية مما يتفق وما ذهب إليه ، وقوله : إن للشـــرع " ظاهر " يشترك فى فهمه الجمهور و " باطن " لا يفهمه إلا الخاصة و " الفلاسفة " منهم تحديدا .

ثانيها : محاولة النيل من الآخرين وأفكارهم خاصة " أهل السنة والجماعة " .

٢ - الكنـــــدى :

وننتقل إلى فيلسوف آخر من فلاسفة الإسلام وهو أبو يوسف الكندى لنتعـرف على رأيه فى هذه القضية الهامة ، واللافت للنظر أن هذا الحكيم الكبير رغم تــــأثره بالفسفة اليونانية بشكل عام ، والأرسطية منها بشكل خاص ، إلا أننا نجده يعارضـه ويعارضها فى كثير من القضايا التى لا تتفق وما يقوله الإسلام ودستوره الخـــالد - القرآن الكريم - فيها وهذا من الأمور التى تحسب لهذا الحكيم الكبير الـــذى مثـل الفلسفة الإسلامية خير تمثيل ، وعبر عنها خير تعبير .

---

(١) د/ الطبلاوى سعد : موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ص ٥٢ ، ٥٣ .

وقد برهن " الكندى " على أن الله تعالى واحد لا شريك له وذلك بطريقة عقلية فلسفية معتمدة على الطريقة القرآنية الإسلامية وقبل أن يبرهن على وحدانية الله فقد برهن على وجوده أولا ، وهذا شئ طبيعى فقبل إثبات الوحدانية لابد من إثبات الوجود، لذا قال " الكندى " فى هذه القضية الهامة :

" إن كان الشئ ليس معدوما وذاته ليسا فهو لا شئ وذاته لا شئ ولا علة ولا معلول لأن العلة والمعلول إنما هى مقولان على شئ وله وجود ما ، فهو إذن لا علة كون ذاته إذ ليس هو علة مطلقا ، وقد قيل إنه علة كون ذاته وهذا خلف لايمكن فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته لأنه أيضا إذ هو ليس لاشئ ولا شئ لا علة ولا معلول فهو لا علة كون ذاته ، لأن المتغايرات هى التى يمكن أن يعرض لأحدهما ما لا يعرض لآخر .... " (١)

كذلك يقول " الكندى " فى البرهنة على وحدانية الواحد الحق :

" والواحد الحق هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلوا شئ من إمساكه وقوته إلا غار ودثر ، وإن فى نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير ، ومع كل تدبير مدبر وعلى أحكم حكمه ، ومع كل حكمة حكيم " (٢)

---

(١) د/ محمد أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفية ص ١٢٣ .

(٢) د/ محمد أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفية ص ١٦٢ ، ٢١٥ .

ونلحظ أن هذا الدليل الذى استخدمه " الكندى " فى البرهنة على وجـــود الله ووحدانيته قريب الشبه بالدليل الذى استخدمه من سبقه مـــن " الفلاســفة " و " المتكلمين " وهو دليل : العناية والتدبير .

كما نلحظ أن هذا الحكيم الاسلامى الكبير لم يسلك مثل سلفه - ابن رشـد - أعنى مهاجمة " المتكلمين " بشكل عام والإمام " الغزالى " بشكل خـــاص ، فقـد انصرف للبرهنة على وجود الله ووحدانيته بالعقل المستنير بالنقل وهذا هو الواجـب عمله منه ومن غيره من " الفلاسفة " وغيرهم .

أما التركيز على مهاجمة الغير والطعن فى أدلتهم ؟ فليس له إلا أحد أمرين :

١ - إما يكون ضعف من الشخص نفسه لأنه لا يلجأ إلى السب والطعن إلا الضعيف .

٢ - وإما أن يكون هذا النقد والطعن فى أدلة الغير وأفكاره - بشكل عام - له ما يبرره ويرتكز على حجج قوية أقوى من حجج الآخرين .

وما فعله " ابن رشد " ينصرف إلى الأمر الأول منـــهما أى الضعـــف والطعـــن فى الآخرين دون سند أو دليل ، واحسب ان القارئ الكريم قد فطن لذلك الأمـــر عندمـــا أشرت - فيما سبق - إلى اعتزاز " ابن رشد " بنفسه وبأفكاره أكثر من اللازم ، ومحاولته إضعاف أدلة الآخرين وأفكارهم خصوصا " المتكلمين " .

٣ - الغـــزالى :

وننتقل إلى الحكيم الإسلامى الكبير " أبو حامد الغزالى " الذى كان لـــه النصيـــب الأكبر من مهاجمة " ابن رشد " فى كتابه (تهافت التهافت) ردا على كتابـــه (تهـــافت الفلاسفة) .

وقد برهن الإمام " أبو حامد الغزالى " على أن الله تعالى واحد لا شريك له بأكثر من طريقة وبأكثر من دليل فى كتبه الفلسفية والكلامية وهذه إحدى الطرق التى عبر بها على وحدانية الله تعالى :

" وهذا الموجد للعالم واحد غير متعدد ، لأنه لا يجوز أن يكون شيئا من كل واحد منهما واجب الوجود ، كما لا يكون للبدن إلا نفس واحدة ، فلا يكون للعالم إلا رب واحد هو مبدع الكل ويتعلق به الكل تعلق الوجود والبقاء وأيضا فلو كان واجب الوجود اثنين فبم يتميز أحدهما عن الآخر ؟ فإن كان بعارض فيكون كل واحد منهما معلولا ، وإن كان بذاتى فيكون مركبا ولا يكون واجب الوجود ، وكما لا يكون متعددا لا يكون متراكبا بأى نوع من أنواع التركيب حتى من ذات وصفات زائدة على الذات " (١)

وهذه طريقة أخرى من طرق الإمام " الغزالى " فى البرهنة على وحدانية الله تعالى قال فيها :

" ندعى أنه سبحانه واحد ، فإن كونه واحدا يرجع إلى ثبوت ذاته ونفى غيره فليس هو نظرا فى صفة زائدة على الذات فوجب ذكره فى هذا القطب فنقول : الواحد قد يطلب ويراد به أنه لا يقبل القسمة أى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار ، والبارى تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فإنه غير قابل للإنقسام إذ الإنقسام لما له كمية ، والتقسيم تصرف فى كمية بالتفريق والتصغير ، وما لا كمية له

---

(١) ص ١٩٠ من معارج القدس نقلا عن كتاب الحقيقة فى نظر الغزالى للدكتور : سليمان دنيا .

لايتصور انقسامه وقد يطلق ويراد أنه لا نظير له فى رتبته كما تقول : الشمس واحدة ، والبارى تعالى أيضا بهذا المعنى واحد فإنه لاند له " . [1]

وهكذا فإن الإمام " الغزالى " قد نجح بطريقة العقلية الفلسفية - البارعة - فى التعبير والبرهنة على وحدانية الله ونفى الشركاء عنه ، وهو بهذا يريد أن يقول : إن الله واحد من جميع الجهات ، سواء كان من جهة العدد ، أو من جهة الكمية ، أو من جهة الإنقسام أى أنه بسيط لا يقبل الإنقسام من أى جهة كان .

ولتأكيد وحدانية الله تعالى فقد نفى الإمام " الغزالى " أن يكون لله ندا ، أو مثلا ، أو نظيرا ، أو ضدًا ، أو شبيهاً فى ذات أو صفة أو فعل لأنه واحد غير متعدد ولا يقبل القسمة بأى شكل من الأشكال .

أما رد الإمام " الغزالى " على " الفلاسفة " عامة و " ابن رشد " خاصة فى عدم استطاعتهم اثبات وحدانية الله - فى نظره - فقال تحت عنوان :

" فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد ، وإنه لا يجوز فرض إثنين واجبى الوجود كل واحد منهما لا علة له .

واستدلالهم على هذا بمسلكين :

الأول : قولهم أنهما لو كانا إثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحدمنهما ....

[1] الإمام الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ص ٦٩ .

قلنا : – أى الغزالى – قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاتـــه أو لعلة تقسيم خطأ فى وضعه ، فإنا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمـال إلا أن يراد به نفى العلة فنستعمل هذه العبارة فنقول : لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس أحدهما علة للآخر ؟

فقولكم : إن الذى لا علة له ، لا علة له لذاته أو لسبب ، تقسيم خطأ لأن نفى العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة ، فأى معنى لقول القـائل : إن ما لا علة له إما لذاته أو لعلة ، إذ قولنا : لا علة له سلب محض والسلب المحض له علة ولا سبب ، ولا يقال فيه : إنه لذاته أو لا لذاته " [1]

هذا بعض ما رد به الإمام " الغزالى " على من هاجمه من الفلاسفة وبخاصة الحكيمين الكبيرين " أبو الوليد بن رشد " و الرئيس " أبو على بن سينا " والإمام " الغزالى " فى رده عليهم يتكلم بلسان الحكيم ، وبلسان " المتكلم " كما أن هذا الإمام الكبير له مكانــة عظيمــة فى قلب كل مؤمن خاصة الباحثين عن الحقيقة والمحبين لها فى كل زمان وفى كل مكان ، وأفكاره الكلامية والفلسفية لا يستهان بها لأنه لا يتكلم بها إلا عن دليل وبرهـان ولا يدلى برأيه فى أى مسألة من المسائل الإلهية خاصة إلا بعد تيقن وتثبــت ممــا يقــول ويعتقد.

٤ – ابن سينــــــا :

أما وقفتنا التالية فتكون مع الحكيم الإسلامى الكبير " أبو على بن ســينا " الــذى هاجم غيره فى أفكاره وآرائه وهوجم من غيره كذلك فى نفس الأمر .

(١) الإمام الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ١٦٠ ، ١٦١ باختصار .

وقد أثبت الرئيس " ابن سينا " وحدانية الله تعالى بالعقل والنقل وتنوعت طرقه وأساليبه فى التعبير عن هذه القضية الإلهية الهامة وهذه واحدة منها :

" فإذا كان واجب الوجود واحد لا بالنوع فقط،أو بالعدد ، أو عدم الإنقسام أوالتمام فقط ، بل فى ان وجوده ليس لغيره وإن لم يكن من جنسه ولا يجوز أن يقال : إن واجبى الوجود لا يشتركان فى شئ كيف وهما مشتركان فى وجوب الوجود فى البراءة عن الموضوع " (١)

هذه الطريقة التى عبر بها الرئيس " ابن سينا " قريبة الشبه من الطريقة التى عبر بها سلفه – الإمام الغزالى – أى إثبات الوحدانية لله ونفى الشركاء عنه لأنه واحد بسيط لا يقبل القسمة بأى شكل من الأشكال ، وأنه تام فى كل شئ ، فهو واحد فى النوع ، واحد فى العدد ، واحد بعدم القسمة .

و لم يكتف " ابن سينا " بهذا بل وجدناه يقوم بالرد على المنكرين لوحدانية الله تعالى أو المشككين فى وحدانيته فقال :

" قال قوم : إن هذا الشئ المحسوس موجود لذاته ، واجب لنفسه ، لكنك إذا تذكرت ما قيل فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى : ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (٢) فإن الهوى فى حظيرة الإسكان أقول ما ، وقال آخرون : بل هذا الموجود المحسوس معلول ، ثم افترقوا فمنهم من زعم : أن أصله وطينته غير معلولين لكن

---

(١) الرئيس ابن سينا : النجاة قسم الإلهيات ص ٢٧١ .

(٢) سورة الأنعام آية : ٧٦ .

صنعته غير معلولين لكن صنعته معلولة ، فهؤلاء قد جعلوا فى الوجود واجبين ، وأنت خبير باستحالة ذلك .

ومنهم : من جعل وجوب الوجود لضدين ، أو لعدة أشياء وجعل غير ذلك من ذلك ، وهؤلاء فى حكم الذين من قبلهم " (١)

فالرئيس " ابن سينا " فى هذا النص الفلسفى الذى رد فيه على المنكرين لوحدانية الله تعالى أو المشككين فيها يستفاد منه أمرين :

أولهما : أنه قد صور مزاعم من يقولون أن الشئ المحسوس يكون موجودا لذاته ، واجبا لنفسه .

ولا يخفى على كل عقل سليم أن المحسوس هو الممكن ، والممكن ما يستوى وجوده مع عدمه ، وأنه لا يترجح أحدهما على الآخر الا بمرجح خارجهما ثم انه قد أشار إلى تلك المناظرة المشهورة التى تمت بين خليل الرحمن سيدنا "ابراهيم " عليه الصلاة والسلام ومن كفر من قومه الذين اتخذوا الأصنام ألهة يعبدونها من دون الله ، مع أن هذه الأصنام لاتملك لنفسها ولا لغيرها نفعا ولا ضرا ، ولا موتا ولا حياة ولا نشورا .

كذلك قد اتخذوا الكواكب والقمر والشمس آلهة من دون الله مع أنها مخلوقة حادثة فكيف يكون المخلوق الحادث إلها ؟

---

(١) الطوسى : شرح الإشارات لابن سينا القسم الثالث ص ١٠٢ - ١٠٥ .

ثانيهما : صور فيه مزاعم من يقولون أن الموجود المحسوس معلول ، ومما يؤكد كذبهم وخطأهم اختلافهم وانقسامهم على أنفسهم إلى فريقين ، ومن الأمور التى تحسب للرئيس " ابن سينا " هنا استخدامه بعض النصوص النقلية لتدعيم مذهبه وأفكاره .

وقد وجدناه يفعل هذا عند معالجته لقضية وجود الله ، وفى هذه القضية أيضا أعنى وحدانية الخالق تعالى و لم نجد هذا عند الحكماء السابقين سواء : " ابن رشد " أو " الكندى " أو غيرهما .

المتكلمون ووحدانية الله تعالى

بعد أن عرضنا لموقف بعض فلاسفة الإسلام من وحدانية الله تعالى وكيف برهنوا على ذلك بأدلة عقلية مهتدية بالأدلة النقلية .

نأتى لنعرض موقف " المتكلمين "من هذه القضية الإلهية الهامة فإذا كان " الفلاسفة " قد تنوعت أدلتهم ومسالكهم فى معالجة هذه القضية الهامة ، فإن " المتكلمين " كانوا كذلك وان اختلفت فى العرض والأسلوب عنهم - إلى حد ما - وهذه بعض الطرق الكلامية فى البرهنة على وحدانية الله بطريقة عقلية :

" ومما يجب له تعالى صفة الوحدة ذاتا ووصفا وفعلا أما الوحدة الذاتية فقد أثبتناها بنفى التركيب فى ذاته خرجا وعقلا ، وأما الوحدة فى الصفة أى أنه لا يساويه فى صفاته الثابتة له موجود ، وأما الوحدة فى الوجود وفى الفعل نعنى بها التفرد بوجوب الوجود وما يتبعه من ايجاد الممكنات فهى ثابتة " [1]

وغنى عن البيان والكلام أن جميع الشرائع السماوية من لدن أبينا وسيدنا " آدم " عليه الصلاة والسلام متفقة على وحدانية الله تعالى ذاتا وصفة وفعلا .

فهذه قضية تكاد أن تكون مسلمة وعليها اتفاق من جميع العقلاء فى كل زمان وفى كل مكان ، ولا يمارى فيها الا الذى فى قلبه مرض ، وفى عقله خلل .

(1) الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٤٢ .

وإذا كانت الشرائع السماوية متفقة فى هذه القضية الإلهية الهامة فإن هناك اتفاقا بين " الفلاسفة " أو " الحكماء " و " المتكلمين " على ذلك أيضا ، وهذا أحد العلماء يشير إلى ذلك بقوله :

" أن الحكماء قالوا : يمتنع وجود موجود من كل واحد منهما واجب لذاته والمتكلمون قالوا : يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الإلهية " [1]

وإذا كانت أدلة وبراهين " الفلاسفة " العقلية يغلب عليها الغموض والإبهام فإن أدلة وبراهين " المتكلمين " ليست كذلك ، لأن مرجع ذلك فى الأولى – أى الفلسفة – إلى التأثر بالفلسفة اليونانية خصوصا الأرسطية منها ، أما فى علم الكلام فراجع إلى إنعكاس نور القرآن والسنة النبوية المباركة على أصحابه المتأثرين بهما .

وهذه إحدى البراهين الكلامية فى البرهنة على وحدانية الذات الإلهية :

الدليل الأول : لو كان الواجب مشتركا بين إثنين ؟ لكان بينهما تمايز لامتناع الإثنينية بدون التمايز ، وان ما به اشتراك غير ما به الامتياز ضرورة فيلزم مركب كل من الواجبين وما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال .

الدليل الثانى : لو تعدد الواجب ؟ فالتغيين الذى به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة أو معللا بها أو يلازمها فلا تعدد ، وان كان معللا بأمرمنفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب فى تعينه إلى أمر منفصل.

(1) الإمام عضد الدين الإيجى : المواقف فى علوم الكلام الموقف الخامس ص ٢٧٨ .

الدليل الثالث : لو كان الواجب أكثر من واحد ؟ لكان كل منهما تعين وهـــو بـــه ضرورة .

الدليل الرابع : لـــو وجد الهان واتصفا بصفات الألوهية كالعلم والقدرة والإرادةوغير ذلـــك من الصفات الواجبة " الإله الحق " فإذا أراد أحدهما ايجـــاد مقدور معين كحركة جسم أو سكونه فى زمن معين ؟

فـــوقوع ذلك المقدور اما أن يكون بمقدرتهما معا ؟ وعلى هذا يلـــزم أن يكون هناك مقدور بين قادرين مستقلين بالايجاد ، وهذا ممتنع عقلا ونقلا ، وإما أن يكون ذلك المقدور وقوعه بقرة أحدهما دون الآخـــر ؟ ويلزم على هذا ترجيح بلا مرجح ، وهو محال عقلا وواقعا .
واما أن يقع بهما جميعا لا بكل منهما ؟ ويترتب على هـــــذا اجمـــاع مؤثرين على أثر واحد ، ولا يخفى على كل ذى لب سليم مدى عجـــز الإلهين - المزعومين - معا .

الدليل الخامس : لو وجد الهين متصفين بصفات " الإله " الحقيقى ؟ فإذا أراد أحدهمـــا تسكين جسم ما ، فإما أن يتمكن الآخر من نفس الفعل أم يعجـــز ؟ وكلا الأمرين باطلان .

الدليل السادس : لو وجد إلهين فإن اتفقا على إيجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا ؟ لزم مفاسد التمانع أى عجز الإلهين معا ، أو عجز أحدهما دون الآخـــر وهذا - الأخير - ترجيح بلا مرجح وهو محال عقلا ونقلا .

الدليل السابع : لو تعدد " الآلهة " فما به التمايز لايجوز أن يكون من لـــوازم الألهيـــة ضرورة اشتراكهما بل يكون من العوارض وبذا يجوز مفارقتهما .

الدليل الثامن : أن الواحد كاف ولا دليل لوجود الثانى فيجب نفيه ، والا لزم جهالات لا تحصى ككون كل موجود نراه اليوم — مثلا — غير الذي كان بالأمس والعكس .

الدليل التاسع : أنه لا أولوية لعدد دون عدد ، فلو تعدد " الآلهة " لم ينحصر فى عدد معين واللازم باطل .

الدليل العاشر : أن بعثة " الأنبياء " عليهم الصلاة والسلام وتصديقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية .[1]

فهذه احدى الطرق الكلامية فى البرهنة على وحدة الذات الإلهية وهى -كما نرى - تخاطب العقل السليم الخالى من سموم المذاهب الإلحادية والتيارات الفكرية المعادية للإسلام وأهله ، كما أنها ليست بحاجة إلى توضيح أكثر من ذلك لأنها واضحة وضوح الشمس فى كبد السماء ، ولا تحتاج إلا إلى اعمال العقل فيها وتدبرها والحكم عليها دون تأثر بالهوى والجهل والضلال .

كذلك أكد علماء الكلام على : أن الله تعالى واحد فى كل شئ لأنه لا عدد له، ولا مقدار له ، ولا جزء له ، ولا نظير له ، ولا ند له ن ولا ضد له ن ولا مثل له ، ولا محل له ، لأن هذه الأمور من صفات " المخلوق " تعالى المتره عن صفات الحوادث .

وفى هذا المعنى قال أحد العلماء الأفاضل :

(1) الإمام سعد الدين التفتازانى : شرح المقاصد المجلد الثانى ص ٤٥ – ٤٧ بتصرف واختصار .

" الواحد قد يطلب ويراد به أن يقبل القسمة أى لا كمية له ، ولا جزء له ولا مقدار و " البارى " تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه ، فإنه غير قابل للانقسام إذ الإنقسام لما له كمية .

والتقسيم تصرف فى الكمية بالتفريق والتصغير ، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه وقد يطلق ويراد به أنه لا نظير له فى رتبته كما تقول الشمس واحدة و " البارى " تعالى أيضا واحد بهذا المعنى واحد فإنه لا ند له " (١)

وإذا كان " الفلاسفة " قد استخدموا دليل " التمانع " أو " الممانعة " فى البرهنة على وحدة الذات الإلهية ، فإن " المتكلمين " قد استخدموا هذا الدليل كذلك ، وهو إن كان دليلا عقليا صرفا فإن جذوره وأصوله نقلية خالصة لأنه مستنبط من قول الله الواحد فى قرآنه الكريم :

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (٢)

فهذه الآية الكريمة تؤكد : على أنه لا يوجد مع الله الواحد إله أو آلهة أخرى ، وإلا فسد نظام العالم ، واختل توازنه واضطربت أموره .

ولكن وجود الفساد ، واختلال التوازن ، واضطراب المصالح والأمور فى العالم غير حاصل - كما يشهد بذلك العقل السليم - فثبت أن وراء ذلك مدبر حكيم واحد أحد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد .

---

(١) الإمام الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ص ٦٩ - ٧٠ .

(٢) سورة الأنبياء آية : ٢٢ .

وكما صاغ " الفلاسفة " هذا الدليل بأسلوبهم فقد صاغه " المتكلمون " بطريقتهم كذلك هكذا :

" وليس يجوز أن يكون " صانع العالم " اثنين ولا أكثر من اثنين والدليل على ذلك : أن الاثنين يصح أن يختلفا ويوجد أحدهما ضد مراد الآخر ، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر اماتته ؟ لوجب أن يلحقها العجز ، أو واحدا منهما ، لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعا لتضاد مراديهما ، فوجب أن لا يتما ، أو يتم مراد أحدهما ؟ فيلحق من لم يتم مراده العجز ، أو لا يتم مرادهما-معا-فيلحقهما العجز ، والعجز من سمات الحدث و" القديم الإله "تعالى لا يجوز أن يكون عاجزا " [1] أو كل ملحد عاطل أو كل مشرك فاسق لأن العقل السليم يقول :

" لو أمكن إلهين ؟ لأمكن بينهما تمانع أى بأن يريد أحدهما حركة " زيد " مثلا ، ويريد الآخر سكونه ...... " [2]

فهذا الدليل المسمى بدليل " التمانع " أو " الممانعة " هو الذى استخدمه "المتكلمون" كما استخدمه " الفلاسفة " من قبلهم فى البرهنة على وحدانيّة الله جل جلاله ، ليشير إلى توافق " الفلاسفة " و " المتكلمين " فى هذه القضية الإلهية الهامة ، فبالرغم من اختلافهم فى بعض القضايا الأخرى.

ويؤكد توافق " العقل " السليم مع " النقل " الصحيح وأعنى بالتوافق الذى بين " الفلاسفة " و " المتكلمين " ؟ الوفاق والتوافق على أن الله تعالى واحد لا شريك له ذاتا

(١) الإمام الباقلانى : تمهيد الأوائل ص ٤٥ .

(٢) الإمام التفتازانى : شرح العقائد النفسية ص ٢٩ .

وصفة وفعلا وهذا التوافق بينهما فى المضمون ، وان اختلفا فى الشكل أعنى التعبير عـــن هذه الوحدة الإلهية ، والبرهنة عليها ، وليس الخلاف فى الشكل قائم بين " الفلاسـفة " و " المتكلمين" فقط ، بل هو حاصل بينهم وبين بعضـــهم ، أى بـــين " الفلاســفة " و " الفلاسفة " وبين " المتكلمين " و المتكلمين " ، ناهيك عن وجود هذا الخلاف الحقيقـــى وليس الشكلى بين " الفلاسفة " و " المتكلمين " من ناحية وبين غيرهم من ناحية أخـــرى أى خصومهم .

وقد بين كثير من العلماء سر الاختلاف بين " الفلاسفة " و " المتكلمـــين " وهـــذا أحدهم يقول فى ذلك :

" وقد سلك " الفلاسفة " طريقا فى التوحيد حاصله : إلى امتناع وقوع الشـــركة فى نوع واجب الوجود واستحالة وجود واجبين .

واما " المتكلمون " : فقد سلك عامتهم فى الإثبات مسلكين ضعيفين :

المسلك الأول : أنهم قالوا لو قدرنا وجود الإلهين ، وقدرنا أن أحدهمـــا أراد تحريـــك جـــرم ما والآخر أراد تسكينه ، فإما أن تنفذ إرادة كل واحد منـــهما ؟ أو لا تنفذ ولا لواحد منهما ؟ أو لأحدهما دون الآخر ؟ ولكن منشـــأ الخبط وعز الغلط فى هذا المسلك ، إنما هو فى القول بتصور إجتمـــاع إرادتيهما للحركة والسكون ، وليس ذلك مما يسلمه الخصوم ولا يلـــزم من كون الحركة والسكون ممكنين وتعلق الإرادة بكل واحد منهما حالة الانفراد أن تتعلق بهما حالة الاجتماع .

المسلك الثانى : هو أنهم قالوا الطريق الموصل إلى معرفة " البارى " تعالى ليس إلا وجود الحادثات لضرورة افتقارها إلى مرجح ينتهى الأمر عنده وهى لا تدل على أكثر من واحد .

وهو أيضا لا يقوى ، فإن حاصله يرجع إلى نفى الدليل الدال على وجود الاثنين ، ولابد فيه من الاستناد إلى البحث والتفتيش وذلك غير يقينى على ما يخفى .

ثم ولو قدر انتفاء كل دليل فذلك مما لا يخفى من رام نفى المدلول لجواز وجوده فى نفسه وانتفاء دليله " [1]

وهذا إن دل على شئ ؟ فإنما يدل على مدى صعوبة العقل الإنسانى - إن لم يكن استحالته - فى البرهنة على القضايا الإلهية وحده دون الاعتماد على " النقل " والاهتداء بنوره .

وهذا أمر يعرفه جميع العقلاء بالرغم من اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم خصوصا " الفلاسفة و " المتكلمين " ، وربما يسأل سائل ويقول : لماذا " الفلاسفة " و "المتكلمين"؟

أقول : لأنهم أعرف من غيرهم فى فهم شبه المنكرين ، وطعن الطاعنين فى وحدانية الله تعالى والرد على هذه الشبهة والاعتراضات ، وكشف زيفها وفسادها ، ولأن من عرف لغة قوم أمن شرهم ، وإن كان أعداء الإسلام وأهله لا يفترون عن الفتن فى مهاجمته والطعن فى دستوره — القرآن الكريم — ومحاولة إظهار أن به تناقضا أو بينه وبين

---

(1) الإمام الآمدى : غاية المرام ص ١٥١ ، ١٥٢ باختصار .

السنة النبوية ، أو بين السنة بعضها لبعض ولكنهم يمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين ، أنه ماحق لمكرهم وكيدهم ، وكاشف لأباطيلهم ، ومكذب لأقاويلهم .

وهذه صورة مصغرة من طعن الطاعنين ، وشبه المنكرين ، تكشف عن تلك القلوب المريضة ، والنفوس الحاقدة ، والعقول المخبولة تقول هذه الشبهة الماكرة :

" ومن الغريب والعجيب حقا أنه ليس هناك إشارة إلى وحدانية الخالق تعالى فى الفصول الأولى من القرآن " (١)

و لم تمر هذه الشبهة – وأمثالها – دون توضيح زيفها ، وتعرية حقيقتها لأن شبهتهم هذه مخالفة للمعقول والمنقول والواقع كذلك لماذا ؟ لأن كل عاقل يعلم جيدا أن جميع " الأنبياء " و " الرسل " عليهم الصلاة والسلام جاءوا بكلمة التوحيد أى لا إله إلا الله، ولا معبود سواه ، حتى ختمت الشرائع السماوية بالشريعة المحمدية شريعة النبى الخاتم سيدنا محمد ﷺ ومعجزته الخالدة – القرآن الكريم – جاءت لتؤكد هذا التوحيد الذى غفل الناس عنه فكيف لا يوجد إشارة إلى التوحيد فى القرآن الكريم ؟

إن شبهتهم هذه لغريبة وعجيبة حقا وليس كما يدعون كذبا وبهتانا على القرآن الكريم الذى تكفل الله تعالى بحفظه بنفسه وعلى هذا جاء الرد على هذه الشبهة الكاذبة هكذا :

" وهذا القول بالطبع لم تنفرد به الموسوعة البريطانية ، وإنما نظهر أنه قول توارثه المتأخر عن المتقدم ، واللاحق عن السابق ، ولعل الهدف من هذه الإشارة كلها أن يثبتوا :

(١) د/ فاضل عباس : قضايا قرآنية فى الموسوعة البريطانية ص ١١٤ .

أن قضية التوحيد إنما أفادها النبى ﷺ فيما بعد ممن اتصل بهم من الكتابيين وغيرهم ممن يسمون " بالحنفاء " .

وهذا بالطبع يفتح الباب للتقول على هذا القرآن إذا سلمت هذه المقدمات ، وهيهات فإن أول كلمة صدع بها النبى ﷺ كانت الدعوة إلى التوحيد ، والقرآن يجيبنا عن ذلك كله وهو يبين لنا سبب ثورتهم وعدائهم وخصومتهم . [1]

﴿ وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ (٤) أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴾ [2]

ومما هو معلوم عند " علماء الكلام " وغيرهم أن التوحيد قسمان :

١ - توحيد الألوهية .

٢ - توحيد الربوبية .

والعرب قبل نزول القرآن الكريم ومجئ النبى محمد ﷺ كانوا يقرون بتوحيد الربوبية ويجادلون بل وينكرون توحيد " الألوهية " ، فجاء القرآن الكريم ليقرر ويؤكد ويقيم الحجة عليهم لإنكارهم وجدالهم فى توحيد " الألوهية " لأنه كيف يؤمنون بأن " الرب " واحد ، وفى نفس الوقت يكفرون بأن " الإله " واحد ؟

أليس فى هذا مخالفة صريحة ، وتناقض واضح يرفضه " العقل " السليم ناهيك عن النقل الصحيح .

---

(١) د/ فاضل عباس : قضايا قرآنية فى الموسوعة البريطانية ص ١١٤ - ١١٦ .

(٢) سورة ص آية : ٤ ، ٥ .

وقد أكد أئمة الإسلام وعلمائه هذا المعنى ليهلك من هلك عنبينة ويحيى من حى عن بينة : وهذا أحدهم يقول فى ذلك :

" وبهذا الاعتبار الذى قرنا به " الإله " تعالى وأنه المحبوب لاجتماع صفات الكمال فيه كان " الله " هو الاسم الجامع لجميع معانى الأسماء الحسنى والصفات العليا ، وهو الذى ينكره المشركون ، ويحتج " الرب " سبحانه وتعالى بتوحيدهم ربوبيته على توحيد ألوهيته ، وكلما ذكر تعالى من آياته جملة من الجمل قال عقبها ﴿ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ ﴾ فأبان "سبحانه وتعالى " بذلك أن المشركين إنما كانوا يتوقفون فى إثبات توحيد الالهية لا الربوبية ، على أن منهم من أشرك فى الربوبية ، وبالجملة فهو " تعالى " يحتج على منكرى الالهية بإثباتهم الربوبية " [1]

والناظر فى آيات القرآن الكريم : يجد أنه لم تخل سورة من سوره إلا وفيها إشارة صريحة أو ضمنية إلى كلمة التوحيد فى الرد على الزاعمين أن سور القرآن الكريم الأولى لم تأت بها إشارة إلى وحدانية الله تعالى فى مدخل خبيث إلى تعليل سبب شرك المشركين ومحاولة فاشلة لالتماس الأعذار لهم وها هو"فرعون" الذى كان يزعم لحاشيته وخدمه : أنه ربهم الأعلى ، ويكفر بالله الواحد القهار ، فلما أدركه الغرق وتخلت عنه أسباب الأرض ، وانصرف عنه خدمه ومن انخدع به لم يجد سبيلا إلا الإيمان بالله الواحد القهار كرد واضح على هذه الشبهة الخبيثة ، والدعوة الفاسدة وهذا ما قصه الله تعالى فى قرآنه الكريم :

---

(1) الإمام المقريزى : تجريد التوحيد ص ٥ ، ٦ باختصار .

﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (١)

كما أن علماء الإسلام قد ردوا على هذه الدعاوى الفاسدة وأمثالها بأكثر من طريقة فى تأكيد على أن فساد هذه الشبهة الكاذبة ، وهذا أحد العلماء الأفاضل يوضح أسماء كلمة التوحيد التى جاء ذكرها فى القرآن الكريم فعد منها (أربعا وعشرون) اسما هى :

١ - كلمة التوحيد ، وهى تدل على نفى الشريك على الإطلاق .

٢ - كلمة الإخلاص .

٣ - كلمة الإحسان .

٤ - كلمة التقوى .

٥ - دعوة الحق .

٦ - كلمة العدل .

٧ - الطيب من القول .

٨ - القول الثابت .

٩ - الكلمة الباقية .

١٠- كلمة الله تعالى العليا .

١١- الملأ الأعلى .

١٢- كلمة السواء .

(١) سورة يونس آية : ٩٠ .

١٣- كلمة النجاة .

١٤- كلمة العهد .

١٥- كلمة الاستقامة .

١٦- مقاليد السموات والأرض .

١٧- السديد .

١٨- البر .

١٩- الدين .

٢٠- الصراط .

٢١- كلمة الحق .

٢٢- العروة الوثقى .

٢٣- كلمة الصدق .

٢٤- الكلمة الطيبة .(١)

فهل بقى لأصحاب هذه الدعاوى الفاسدة ، والشبه الكاذبة أدنى دليل على ما يتقولون أم هو العمى والضلال الذين عاشوا فيه فى الدنيا ويلقونه فى الآخرة كذلك ؟

(١) د/ الجميلى : عجائب القرآن ص ٦٩ - ٩٨ باختصار .

هذا وهناك ذنوب يغفرها الله تعالى الواحد ، وذنوب لا يغفر لها فالذنب الـــذى لا يغفر هو الإشراك مع الله غيره فى الألوهية أو الربوبية ، وما عدا هذا فإنه راجع إلى فضله وإحسانه إن شاء غفر ، وإن شاء لم يغفر .

وهذا ما يؤكد قول " رب " العزة سبحانه وتعالى فى قرآنه الكريم :

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (١)

كما جاء هذا التأكيد فى قوله تعالى الواحد :

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (٢)

وإذا كان هذا الحكم الإلهى هكذا فى حق الكفار والمشركين والملحدين – ومـــن فى حكمهم – فإن عفو الله العلى القدير للمؤمن الموحد أرجى ، وهو صاحب الحكم العادل الذى لا يظلم الناس شيئا ، بل الناس لأنفسهم يظلمون .

وصدق من قال مشيرا إلى رحمة الله تعالى وفضله على الناس :

---

(١) سورة النساء آية : ٤٨ .

(٢) سورة النساء آية : ١١٦ .

ويغفر دون الشرك ربي لمن يشـــا ولا مؤمن الا له كافر فهـــدا[1]

و لم يبق فى نار الجحيم موحـــد ولو قتل النفس الحرام تعمـــدا

نسأل الله تعالى جميعا أن يحيينا موحدين ويميتنا موحدين ويبعثنـــا موحديـــن ، ويحشرنا تحت لواء سيد المرسلين محمد بن عبد الله ﷺ وعلى آله وصحبه وأتباعـــه ومن تبع هداهم إلى يوم الدين .

---

(١) أنظر رسالة " الباحث " إسماعيل ص٢٢٥ .

الفصل الثالـــث

ما يستحيـــل

فـــى

حـــق الله تعالـــى

بعد أن برهن " الفلاسفة " و " المتكلمين " على وجود الله تعالى ووحدانيته بـــالعقل المهتدى بالنقل ، واتفاقهما مع جمهور المسلمين فى هاتين القضيتين وان اختلــف التعبـــير عنهما ما بين حكيم وآخر ، وما بين " متكلم " و " متكلم " ناهيك عن الاختلاف مـــا بين " حكيم " و " متكلم " .

والصفات السلبية : معناها هى التى تسلب أو أو تنفى عن الله تعالى ما يليق بذاتـه ، بعكس الصفات الإيجابية التى تثبت لله ما يليق بذاته جل جلاله .

والصفات السلبية خمس صفات هى :

القدم - والبقاء - والقيام بالنفس - والمخالفة للحوادث - والوحدانية .

فالقدم بنفى الحدوث ، والبقاء يسلب العدم والفناء والهلاك ، والقيام بالنفس بسلب الحتياج إلى الغير ، والمخالفة للحوادث يسلب مشابهة أو مماثلة الحوادث أو المخلوقـــات ، والوحدانية تسلب الشرك أو الإشراك فى الألوهية .

وقد تحدثنا عن الوحدانية فى الفصل السابق ، وفى هذا الفصل بمشـــيئة الله وتوفيقـــه نتحدث عن الباقى منها بالإضافة إلى تتريه الله عن :

١ - الجســـم والجســـمية . ٢ - النقـــص . ٣ - البــــاطل .
٤ - المثل والند والضد. ٥ - التغـــير . ٦ - الاحتيـــاج .
٧ - الغرض . ٨ - الحلول . ٩ - الاتحاد .
١٠- الجنس والنوع والفصل والحد . ١١- الجوهر . ١٢- العرض .

واليك بيان هذا بشئ من التفصيل :

١ ـ الحدوث

اتفق الفلاسفة على أن الله تعالى ثبت له القدم وانتفى عنه الحدوث لأن الحدوث من صفات المخلوق وليس من صفات الخالق تعالى وهذه قضية يتفق فيها الجميع بالرغم من اختلاف المكان والزمان .

ولأن من ثبت له القدم استحال عليه الحدوث ، وهذه قضية تكاد أن تكون مسلمة من جميع الفلاسفة والمتكلمين ناهيك عن العقلاء جميعهم لا فرق بين " حكيم " و " متكلم " و " مفسر " و " نحوى " و " فلكى " و رياضى " و " أديب " و " مهندس " وغيرهم كثير .

وقد أشار " الفلاسفة " على أن " القدم " تطلق على عدة معانٍ مختلفة من بينها : أنها تطلق على شئ أو أشياء يقال لها قديمة بالقياس إلى غيرها ، وتطلق على شئ قديم قدما مطلقا ، وتطلق على قديم بحسب الزمان أى ما كان فى زمن ماش ليس له نهاية وتطلق على قديم بحسب الذات وهو الذي يطلق على واجب الوجود لذاته أو الله جل جلاله .

وهذه المعانى هى ما أكدها أحد " الحكماء " بقوله :

" القديم يقال على وجوه فيقال : قديم بالقياس هو شئ زمانه فى الماضى أكثر من زمان شئ آخر هو قديم بالقياس إليه .

وأما القدم المطلق فهو أيضا يقال : على وجهين بحسب الزمان وبحسب الذات "[١]

معنى هذا : أن هناك قدم زمانى ، وقدم ذاتى كما أن " خالق " و " مخلوق " ولكل منهما صفاته التى تميزه عن غيره .

و " جمهور المسلمين " يعتقدون : أن قدم الله تعالى ذاتى وزمانى معا .

أما بعض " الحكماء " وليس جميعهم يعتقدون : أن قدم الله تعالى ذاتى فقط وليس زمانى .

والقائلون بهذا من الحكماء هم القائلون : بقدم العالم لا بحدوثه ، أى أن العالم قديم لا حادث – عندهم – وهذا ما نعرض له فى موضعه ، كما أن الحكماء القائلين بهذا يعتقدون : أن الله تعالى متقدم على العالم تقدما ذاتيا وليس زمانيا .

وهذا خلاف جوهرى بين " جمهور المسلمين " و " الحكماء " القائلين بهذا المذهب أو القول ، وقد جاء ذكر القدم فى قول الله عز وجل :

﴿ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾ [٢]

ولنستمع إلى ما يقوله " التفسير " و " المفسرون " فى هذه الآية الكريمة لنرى هل فيه ما يوافق " الحكماء " أم يخالفه :

---

(١) الرئيس بن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ١٠٢ .

(٢) سورة يس آية : ٣٩ .

أى رجع – القمر – فى الدقة إلى حالته التى كان عليها من قبل و " العرجون " من الإنعراج يقال لعود العذق عرجون ، والقديم المتقادم الزمان ، قيل : أن ما غبر عليه سنة فهو قديم .

والصحيح أن هذه بعينها لا تشترط فى جواز اطلاق القديم عليه وإنما تعتبر العادة حتى لا يقال لمدينة بنيت من سنة وسنتين أنها بناء قديم أو هى قديمة ، ويقال لبعض الأشياء أنه قديم،لأن القدم فى البيت والبناء يثبت بحكم تقادم العهد ومرور السنين عليه .

واطلاق القديم على العالم لا يعتاد إلا عند من يعتقد أنه لا أول له، ولا سابق عليه"[1]

ولعل القارئ الكريم قد علم : أن ما يقوله " التفسير " فى قضية " القدم " و " القدم " غير ما يقوله بعض " الحكماء " الذين يحددون قدم الله بأنه قدم ذاتى وليس زمانى .

وان ما يطلق القديم على الله تعالى بهذا المعنى لاشك فى أنه قد خالف الإجماع ، وحاد الصواب ، لأن القدم – الذاتى والزمانى – ثابت لله بالنقل والعقل ، أعنى النقل الصحيح ، والعقل السليم .

فمما اتفق عليه " الحكماء " المعتدلون ، و " المتكلمون " العقلاء أن الله هو الأول : أى ليس قبله شئ ، وهو الآخر : أى ليس بعده شئ ، فكيف يقول بعض " الحكماء " أن قدم الله ذاتى فقط وليس زمانى ؟

كما جاء ذكر القديم بلفظ ضمنى وليس بصريح وذلك فى قوله تعالى :

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1] .

---

(1) الإمام الرازى : مفاتيح الغيب ، المجلد الثالث عشر العدد ٨٦ ص ١٢٦ .

وبهذا يتوافق " العقل " السليم مع " النقل " الصحيح فى إثبات القدم لله تعالى ويسلب عنه الحدوث لأنه من صفات " المخلوق " وليس " الخالق " القديم .

٢ ـ البقاء

كذلك ثبت لله تعالى البقاء واستحال عليه الفناء والهلاك والعدم وهذا ما اتفق عليه " العلماء " و " الفلاسفة " و " المتكلمون " .

وجمهور المسلمين يعتقدون : أن البقاء ليس الا لله تعالى وما عدا هذا فليس له صفة البقاء ، ولكن بعض " الحكماء " يقولون : أن البقاء ليس من صفة الله فقط ، وإنما هو خاص بالملائكة والأرواح البشرية كذلك ، والقائل بهذا القول من " الحكماء " " الرئيس " " ابن سينا " الذى قال :

" وتبين أنه تعالى يستحيل عليه العدم ، لأنه لما ثبت وجوب وجوده استحال عدمه لأن كل ما يكون بالقوة لا يكون بالفعل فيكون فيه جهتان ، وكلما يكون قابلا لشئ فإذا حصل القبول لا يرتفع القابل فيؤدى إلى ارتفاع الوجود والعدم وهو محال .

وهذا مطرد فى كل ذات وفى كل حقيقة متحدة كالملائكة والأرواح البشرية فإنها لا تقبل العدم أصلا لبرائها عن لواحق الأجسام " . (٢)

وإذا عرضنا هذا الاعتقاد – السينوى – على كتاب الله لنرى ماذا قال بشأن هذه القضية ، وماذا قال علماء التفسير بشأنها ليتبين لنا حقيقة الأمر ؟

---

(١) سورة الحديد آية : ٣ .

(٢) ابن سينا : الرسالة العرشية ص ٢٢ .

يقول رب العزة مؤكداً أن جميع ماف الوجود هالك الا وجهه تعالى وما عدا هـــذا فهو فان ومعدوم وهالك :

١ - ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1]

٢ - ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (٢٦) وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[2]

فالآية الأولى : بينت أن كل شئ هالك إلا وجه الله تعالى الكـــريم ومعلـــوم أن الملائكة والأرواح البشرية من ضمن الأشياء فكيف تستثنى من الهلاك أو الإهلاك ، مع أن المستثنى فى الآية هو وجه الله فقط وما عداه فهو هالك ؟

كم أن الآية الثانية : قد أكدت هذا المعنى كذلك ، فكيف يقول الرئيس " ابن سينا " ومن على شاكلته بذلك ، أليس فى هذا مخالفة" للنقل " الصحيح " و " العقل " السليم؟

أما ما يقوله علماء التفسير فى هذه القضية الهامة :

" الوجه يطلق على الذات ، والمجسم يحمل الوجه على العضو ، وهو خلاف العقـــل والنقل أعنى " القرآن " ، لأن قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[3] يدل على أنه لا يبقى إلا وجه الله تعالى .

---

(١) سورة القصص آية : ٨٨ .

(٢) سورة الرحمن آية : ٢٦ - ٢٧ .

(٣) سورة القصص آية : ٨٨ .

فعلى القول الحق لا اشكال فيه ، لأن المعنى لا يبقى غير حقيقة الله أو غير ذات الله شئ وهو كذلك .

وعلى قول " المجسم " يلزم أن لا تبقى يده التي أثبتها ورجله التي قال بها " [1]

أى أن كل شئ هالك إلا ذات الله تعالى وخص الوجه ؟

لأن الوجه علامة العلو والارتفاع / وهو أشرف ما فى الذات ، وذلك قياسا على وجه الانسان أو المخلوق بوجه عام .

ولعل هذا يفسر سر السجود على الجبهة خاصة مع أعضاء أخرى وهذا هو المفهوم العقلى الصحيح من الآية الكريمة والذى اتفق جميع العقلاء فى كل زمان وفى كل مكان.

وهذا المفهوم لا يوافق عليه " المجسمة " أو " أهل التجسيم " أى الذين قالوا : ان الله ليس بجسم ولا يشبه أحدا من خلقه ، ولا يشبه شئ مهما كانت درجة سواء كان انسانا أو نبيا مرسلا أو ملكا مقربا .

وليس كل " الحكماء " قائلين بهذا المذهب - السينوى - قوله يكاد أن يكون منفردا به ومخالفا به أجماع جمهور " أهل الحق "

---

(١) الإمام فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب المجلد الخامس عشر العدد ١٠٠ ص ١٨٤ .

٣ - القيـــام بالنفـــس

ثبت بالأدلة النقلية والبراهين العقلية أن الله تعالى قائم بنفسه غير لأحد مـــن خلقـــه ليقوم به ، لأن عدم القيام بالنفس دليل الحاجة ، والحاجة دليل النقص ، والنقـــص مـــن أمارات " المخلوق " وليس " الخالق " جل جلاله .

و " القيوم " من أسماء الله تعالى الحسنى التسعة والتسعون الواردة فى الأحاديث النبوية الشريفة .

و " القيوم " ليس من الأسماء الحسنى فقط وإنما هو أعظمها كما قال أحد المفســرون الكبار :

" عن ابن عباس رضى الله عنه أنه كان يقول : أعظم الأسماء لله " الحى القيوم " ومـا روينا أنه صلوات الله وسلامه عليه ما كان يزيد على ذكره فى السجود يوم " بدرٍ " يـدل على عظمة هذا الاسم والبراهين العقلية دالة على صحته " (١)

ومعنى قيامه بنفسه تعالى عدم افتقاره تعالى إلى المحل أى الذات التى يقوم بها لا بمعـنى المكـــان لأن ذلك علم من المخالفة للحوادث ، والدليل على عدم افتقاره إلى المحل؟ أنه لو افتقر إلى محل لكان صفة ولو كان صفة لم يتصف بصفات المعانى والمعنوية وهى واجبـــة القيام به . (٢) وقد ورد إسم " القيوم " مقترنا فى مواضع كثيرة فى القرآن الكريم منها :

---

(١) الإمام فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب المجلد الثالث ، العدد ٢٠ ص ٥٣٦ .

(٢) الإمام البيجورى : المختار من شرح البيجورى ص ٧٠ - ٧١ .

١ - قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ [١]

٢ - قوله تعالى : ﴿ الم(١) اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ [٢]

كذلك برهن " فلاسفة الإسلام " على أن الله تعالى قائم بنفسه غير محتاج لأحد من خلقه ليقوم به ، وهذا أحدهم يقول فى ذلك :

" الأول تعالى معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ من العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة " [٣]

وبهذا يتوافق " العقل " مع " النقل " فى إثبات القيومية لله تعالى ونفى الإحتياج عنه لأن الاحتياج من صفات الحوادث وهو منزه عن صفات الحوادث وكل ما هو حادث .

وقد جاءت صفة " القيام بالنفس " من معنى اسم الله " القيوم " فقد عرفنا معناه فى " التفسير " و " الفلسفة " .

---

(١) سورة البقرة آية : ٢٥٥ .

(٢) سورة آل عمران آية : ١ - ٢ .

(٣) الطوسى : شرح الإشارات والتنبيهات القسم الثالث ص ٥٣ .

٤ ـ المخالفة للحوادث

كذلك نزه " الفلاسفة " ذات الله تعالى عن مماثلة الحوادث فى ذاته أو صفاته أو أفعاله ، وعن المثل والند والضد لأن هذه الأمور من صفات " المخلوق " وليست من صفات " الخالق " جل جلاله الذى ليس كمثله شئ .

ومن خلال تبيان معنى " الضد " يتضح معنى المثل والند :

" **الضد** : مصطلح منطقى قديم يدل على تقابل صفتين مختلفتين كل الاختلاف تتعاقبان على موضوع واحد ولا تجتمعان كالسواد والبياض " (١)

وإذا لم يكن الله تعالى مخالفا للحوادث ؟ فإنه يكون مماثلا لها وإذا كان مماثلا لها كان حادثا مثلها ، وإذا كان حادثا مثلها كان موجدا بعد عدم ، ثم بعدم بعد أن كان موجودا ، وهكذا فى بقية صفات الحوادث وما ينطبق عليها .

ولكن هذه الأمور مستحيلة على الله تعالى لأن ماثبت مخالفته للحوادثاستحال مماثلته لها ، وقد ورد لفظ " الند " و " المثل " فى القرءن الكريم وذلك فى قول الله عز ذكره :

﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (٢) وقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (٣)

---

(١) د/ ابراهيم مدكور : المعجم الفلسفى ص ١٠٩ .

(٢) سورة البقرة آية : ٢٢ .

(٣) سورة الشورى آية : ١١ .

فما معناها ؟

" الند - بالكسر - المثل والنظير " [1]

أما معنى المثل : " فهى كلمة " سوية يقال هذا مثله ومثلـــه كمـــا يقـــال شـــبهة وشبهه " [2]

كذلك جاء فى معنى الند : " أنه الندل والمثل والكفئ " [3]

وجاء فى معنى المثل كذلك :

" **المثل** : هو الذى يكون مساويا للشئ فى تمام الماهية،والمثل هو الذى يكون مســـلويا له فى بعض الصفات الخارجة عن الماهية وإن كان مخالفا فى تمام الماهية " [4]

فهل الله تعالى مماثلا لشئ ، أو مناظر لشئ ، أو مكافئ لشئ من الأشياء فى شـئ؟ أن " العقل السليم " و " النقل " الصحيح يقولان : أن الله جل جلاله لا يشبه شـئ ، ولا يشبهه شئ فى شئ ، لأنه لو كان شابها لغيره أو لخلقه لكان مثلها ، ولو كان تعالى ثبـت مخالفته للحوادث واستحال عليه مماثلتها .

وهكذا فإن " العقل " السليم " يتوافق مع " النقل " الصحيح فى التأكيد علـى أن الله تعالى ليس كمثله شئ فى شئ .

---

(١) الإمام محمد الرازى : مختار الصحاح ص ٢٧٢ .

(٢) الإمام محمد الرازى : مختار الصحاح ص ٢٥٦ .

(٣) الإمام الطبرى : المصحف المفسر العدد ١ ص ١٥ .

(٤) الإمام الرازى : مفاتيح الغيب العدد ٩٢ ص ١٥ .

فهل بقى لهذه الشرذمة القليلة - الخاسرة - التى تزعم أن هناك مماثلة بين " الخـــالق" جل جلاله وبين المخلوقين من أنبياء وغيرهم ، حتى قالوا : أن عيسى بن مريم عليه السلام هو الله أو أنه ابن الله ، أو هو ثالث ثالثة ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ، وتعـالى الله عن ظلمهم وفسادهم علوا كبيرا .

وصدق الله العظيم فى قرآنه الكـريم : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ (١٢) وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (١٣) أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (١)

---

(١) سورة الملك آية : ١٢ - ١٤ .

٥ - الجسم والجسمية

بعد أن برهن " الفلاسفة " على تتريه الله تعالى عن الحدوث ، والعدم ، والاحتياج ، والمماثلة للحوادث أو مماثلتها ، أرادوا أن يبرهنوا على أنه تعالى متره عن الجسم والجسمية لأن هناك شرذمة قليلون اعتقدوا أن معبودهم تعالى جسم أو له صفات صفات الجسمية .

والأغرب والأعجب من هذا أهم قالوا أنه سبعة أشبار من شبر نفسه ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .

قال أحد الأئمة الكبار مبينا موقف هذه الشرذمة الضالة من معبودهم :

" أن ابن كرام " دعى أتباعه إلى " جسيم معبوده ، وزعم أنه جسم له حد وغاية من تحته والجهة التى منها يلاقى عرشه ، وهذا شبيه بقول الثنوية أن معبودهم الذى سموه نـورا يتناهى عن الجهة التى يلاقى الظلام ، وأن الله لم يتناه من خمس جهات " . [١]

ونقول لهذه الشرذمة الضالة إذا كان المعبود جل جلاله جسم أو له صفات الجسمية، والمخلوق جسم وله صفات الجسمية الحقيقية ، فأى فرق أو تمايز بين " الخالق " تعـالى والمخلوق بعد هذا ؟

ولهذا قال " فلاسفة الإسلام " بالرد على هذه المزاعم الفاسدة وبينوا تهافتها ومخالفتها للمنقول والمعقول ، وهذا أحدهم يقول فى هذا الأمر :

---

(١) الإمام البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٣١ .

" فقد اتضح من هذا ان واجب الوجود لذاته ليس بجسم ، ولا مادة فى جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة فى مادة معقولة، ولا له قسمة لا فى الكم ولا فى المبادئ ولا فى القول ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث " (١)

وربما يقول قائل ولماذا لم يكن الله تعالى جسما ، أو له صفات الجسمية ؟

ونقول : ان الله تعالى لم يكن جسما ولا له صفات الجسمية ، لأن كل ماهو جسم فهو مخلوق ، وكل مخلوق حادث ، وكل حادث وجد بعد عدم ويعدم بعد وجود ، وكل جسم له أبعاد متناهية أى يحاط به من جوانبه الثلاث ، ومن كان شأنه فهو " مخلوق " وليس " خالق " فهل يقبل عاقل أن يكون معبوده تعالى جسما وله صفات الجسمية ؟

كذلك منع العقلاء اطلاق الجسم والجسمية على الله جل جلاله لأن كل جسم محسوس ، وكل ماهو محسوس فهو متناه ، وكل محسوس فهو متكثر بالقسمة العددية وبالقسمة المعنوية كما أن كل جسم له جسم آخر من نوعه أو من غير نوعه .

لهذا وغيره استحال على الله تعالى أن يكون جسما أو له صفات الجسمية ، لأنها تجوز على " المخلوق " ولا تجوز على " الخالق " جل جلاله .

---

(١) الرئيس ابن سينا : النجاة قسم الإلهيات ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

٦ - الباطـــــل

كذلك نزه " الفلاسفة " الذات الإلهية عن الباطل ولواحقه لأنه تعالى هو الحق المبين الذى يحق الحق ، ويبطل الباطل ولو كره الكافرون والظالمون والمشركون ومن على شاكلتهم .

كما أنه تعالى لا يصدر عنه الا الحق قولا وعملا ، وكما أن وعده حق لا ريب فيه ،

يقول الله الخالق الحق فى كتابه الحق :

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (١١٥) فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ (١)

وإذا كان القرآن الكريم يقول هذا مخبرا عن منزلة الله تعالى بأنه هو الحق المبين ، فإن " فلاسفة الإسلام " يقولون فى هذا الأمر :

" وكل واجب الوجود بذاته فهو حق محض ، لأن حقيقة كل شئ خصوصية وجوده الذى يثبت له ، فلا حق إذا أحق من واجب الوجود ، وقد يقال أيضا حق لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ، فلا أحق حق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ، ومع صدقه دائما ومع ذلك دوامه لذاته لا لغيره ."(٢)

---

(١) سورة المؤمنون آية : ١١٥ - ١١٦ .

(٢) الرئيس ابن سينا : النجاة قسم الإلهيات ص ٢٦٦ .

وفى هذا رد قاطع على الملاحدة الذين ينكرون وجود " الخالق " الحق ورد أكيد على السفهاء الذين يعتقدون : أن الله تعالى لا يفعل الحق ولا يحكم بالحق نظرا للظلم البين الموجود فى العالم ، ونظرا للفقر والمرض الذى يصيب الشخاص والمجتمعات كذلك فكيف تقع هذه الأمور وغيرها كثير مع وجود الله الخالق ؟

وقد نسى هؤلاء وأولئك أن الله تعالى يمهل ولا يهمل ، وأن الحساب والجزاء يكون فى الآخرة لا فى الدنيا ، وصدق الله العظيم فى قرآنه الكريم مبينا هذا المعنى :

﴿ وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ مِن سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ (٤٧) وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ [١]

---

(١) سورة الزمر آية : ٤٧ - ٤٨ .

٧ - التغـــــير

كذلك فإن الله تعالى متره عن التغير ، أى الرجوع عن تقدير شئ بعد تقديـــره ، أو بعد عن قضى به وهكذا ، لأن الرجوع من صفات " المخلوق " وليـــس مـــن صفـــات " الخالق " جل جلاله ولأن الرجوع عن الشئ ليس له إلا أحد أمرين :

١ - إما أن يكون تذكر بعد نسيان ، أو نسيان بعد تذكر .

٢ - وإما أن يكون علم بعد جهل .

ومعلوم لكل عاقل أن الله تعالى متره عن السهو والنسيان والغفلة كما أنه متره عـــن الجهل وما فى معناه .

كما أن الله تعالى يفعل ما يفعل لا لغرض يعود إليه حتى يرجع فى فعلـــه أو قولـــه ، ولأن الرجوع عن الفعل من صفات " المخلوق " وليس من صفـــات " الخـــالق " فـــإن الرجوع معناه أن الفعل أو القول كان ناقصا أو به خللا فأريد اتمامه أو اصلاحه كمـــا أن الرجوع عن الفعل أو القول معناه : أن صاحبه لم يفعله باختيار واقتناع لذا فقد رجع عنه إلى غيره ، وهكذا إلى آخر الاحتمالات العقلية التى تأتى من وراء هذا الأمر ، لهذا وغـــيره فإن الله تعالى متره عن التغير وقد عالج أحد " الفلاسفة " هذا بقوله :

" ويظهر أيضا من نفى العلة القابلة أنه يستحيل عليه التغير لأن التغـــير معنـــاه : زوال صفة وثبوت أخرى فيكون فيه بالقوة زوال وثبات وهذا محال . [1]

---

(١) الرئيس ابن سينا : الرسالة العرشية ص ٢٢ .

٨ - الاحتيـــــاج

اتفق " جمهور المسلمين " على أن الله تعالى منزه عن الاحتياج لأنه هو وحده الغـــنى عن العالمين ، وجميع العالمين محتاجين إليه وهذا ما يؤكده رب العزة-تبارك اسمه فى قولـــه تعالى : ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (١)

وكذلك اتفق " فلاسفة الإسلام " فيما اتفق فيه ، " جمهور المسلمين " وبرهنوا على ذلك بالعقل المهتدى بنور النقل المبين ولأن الغنى من صفات " الخالق " وليس من صفـلت " المخلوق " فقد وضع أحد " الفلاسفة " ثلاثة شروط لكى يصدق على الله تعالى أنه غنى الغنى المطلق أو التام ، والشروط أو الضوابط هى :

١ - أن الغنى التام لا يجوز عليه أن تكون ذاته متعلقة بشئ خارجها .

٢ - أن يكون هذا التعلق منقطع فى هيئات متمكنة من ذاته .

٣ - أن يكون هذا التعلق منقطع فى هيئات كمالية لذاته .

وبعد الإشارة إلى هذه الأمور - الثلاثة - أشار إلى أن الله جل جلاله لو كان محتاجـا لشئ فى هذه الأمور أو أحدها ؟ فلا يصدق عليه أنه غنى الغنى التام ، وكذلك أشـــار إلى أن الله تعالى ما لم يوجد فيه هذه الشروط فإنه يكون محتاجا وذلك لاستكمال ما نقـــص منه.

وقد أشار أحد " الفلاسفة " إلى هذا المعنى بقوله :

(١) سورة فاطر آية : ١٥ .

" أتعرف ما الغنى التام ؟ هو الذى يكون غير متعلق بشئ خارج عنه فى أمور ثلاثـة، فى ذاته ، وفى هيئات متمكنة من ذاته ، وفى هيئات كمالية إضافية لذاته . [1]

كذلك اتفق " جمهور المسلمين على أن ذات الله تعالى ملك له وليست ملك أو مملوكة لغيره ، بعكس ذات " المخلوقين " التى ليست ملكا لهم وإنما مملوكة لخالقها جل جلاله .

وهذا ما اتفق عليه " فلاسفة الإسلام " متابعين " جمهور المسلمين " فى ذلك مختلفين عنهم فى وضع الضوابط وتعليلها فى نفس الوقت ، فكما اشاروا إلى ثلاثة شروط فى اطلاق الغنى التام على الله جل جلاله ، كذلك أشاروا إلى أن هناك ثلاثة مثلها لكى يصدق على الله تعالى بأنه ملك حق ، وها هى :

١ - لابد أن يكون الملك الحق غنى غنى مطلقا .

٢ - لابد أن يكون الملك الحق غير محتاج لشئ فى شئ من الأشياء .

٣ - أن الله تعالى الملك الحق لابد أن يكون مصدر كل شئ ، ويكون مرد جميع الأمور إليه .

وفى هذا قال أحد الفلاسفة الكبار :

---

(١) الرئيس ابن سينا : الرسالة العرشية ص ٣٢ ، ٣٣ ، الطوسى : شرح الإشارات القسم الثالث ص ١١٨ ، ١١٩ .

" أتعرف ما الملك ؟ الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا ، ولا يستغنى عنه شئ فى شئ، وله ذات كل شئ لأن كل شئ منه أو مما منه ذاته ، فكل شئ غيره فهو له مملوك وليس له إلى شئ فقر " (١)

وبهذا يتفق " الفلاسفة " مع " جمهور المسلمين" فى إثبات الغنى وعدم الاحتياج إلى الله تعالى الغنى عن العالمين ، لأن الاحتياج من صفات " المخلوق " وليس " الخالق " جل جلاله .

---

(١) الرئيس ابن سينا : الرسالة العرشية ص ٣٢ ، ٣٣ ، الطوسى : شرح الإشارات القسم الثالث ص ١١٨ ، ١١٩ .

٩ ـ الاتحـــاد

زعم طائفة من الناس الظالمين أن الله جل جلاله يمكن أن يتحد بشئ ، أو يتحد بـــه شئ ، أو يحل بشئ ، أو يحل به شئ ، وإذا هذا القول مرفوض عقليا ونقليا وواقعيا ؟ فإن القائلين به أشد رفضا ومنعا عن أن يصدقوا ويقولون الحق والصواب ، لأنه كما يحيـــل " العقل " السليم عن أن يكون هناك حلول واتحاد بين إنسان وإنسان ، فإنه أشد احالـــة عن أن يجوز حلول واتحاد بين " مخلوق " و " وخالق " .

وكيف يجوز العقل صيرورة " الواجب " " ممكنا " و " الممكن " " واجبا " مـــع أن لكلا منهما صفاته وخصائصه التي تميزه ؟ ولكن ماذا نفعل مع أنـــاس ضلـــت عقولهـــم فضلت أقوالهم واعتقاداتهم ، وماذا نفعل مع أناس باعوا دينهم بدنياهم فخسروهما معـــا ، وماذا نفعل مع أناس بعدوا وابتعدوا عن كتاب الله ، وسنة رسول الله ﷺ فابعده "ربهـم" عن سواء السبيل ؟

وإذا كان العقل السليم لايحتاج إلى مزيد من البرهان والدليل فى البرهنة على فســـاد قول القائلين والمجوزين بأن هناك حلولا واتحادا بين لاهوت وناسوت ، أو بين ناســـوت وناسوت ، فإنه إلا إلى لفت الأنظار السليمة والعقول الراشدة بأن الاحتمالات العقليـــة لهذا الأمر لا تتعدى ثلاث :

١ – أن يكون الإثنان اللاهوت والناسوت موجودان معا .

٢ – أن يكون أحدهما موجودا ، والآخر معدوما .

٣ – أن يكون كلاهما غير موجود .

فهذه هى الاحتمالات العقلية المفترضة فى هذا الأمر وبالنظر إليها نجد : أن

الاحتمال الأول : والذى يجوز وجود الإثنان معا المتحد والمتحد به ففى هذه الحالة يكون هناك موجودين لا موجود واحد ، فكيف يجوز العقل السليم أن هناك شئ واحد مع أنهما إثنان لكل منهما وجوده الخاص الذى يميزه عن غيره ؟

ان الذى يجوز هذا ليس بعاقل بأى حال من الأحوال لماذا ؟

لأن هذا الحلول والاتحاد غير معقول وغير متصور على المستوى الإنسانى المخلوق ، فكيف يعقل ويتصور على المستوى الإلهى الخالق ؟

أما الاحتمال الثانى : أى فى حالة وجود أحدهما دون الآخر فهو أشد فسادا وبطلانا من سابقه لماذا ؟

لأنه كيف يجوز العقل السليم حلولا أو اتحادا بين شئ موجود وآخر معدوم ؟

والاحتمال الثالث : أى عند عدم وجود الإثنين المتحد والمتحد به معا فإنه ظاهر الفساد والبطلان من سابقيه لماذا ؟

لأنه متى بطل " صديق العقل بأن هناك اتحاد بين لاهوت وناسوت وبين موجود وآخر معدوم ، فإنه يكون أشد تكذيبا لأن يكون هناك اتحاد أو حلولا بين شيئين غير موجودين أصلا .

وقد أشار أحد " الفلاسفة " إلى هذه القضية بقوله :

" فإنه ان كان كل واحد من الأمرين موجودا ؟ فهما إثنان متميزان وإن كان أحدهما غير موجود ؟ فقد بطل إن كان المعدوم ماهو قبل حدث شئ آخر أو لم يحدث إن كان بالغرض ثانيا ومصيرا إياه ، وإن كان معدومين ؟ فلم يصر أحدهما الآخر ، بل انما يجوز

أن يقال أن : أن الماء صار هواء على أن الموضوع للمائية وليس للهوائية أو ما يجرى هـذا المجرى " [1]

فهل يقبل أو يجوز " العقل " أن يصير " اللاهوت " " ناسوتا " أو يصير " الناسوت " لاهوتا ؟

وهل يجوز " العقل " أن يصر الإثنين واحدا ، والواحد إلى إثنين ؟

إن من يجوز هذا ليس بعاقل بتاتا لماذا ؟

لأن هذا قريب الشبه بعالم الأساطير والخيالات وليس له أدنى صلة بعـالم الحقيقـة والواقع .

ومن يجوز هذا أناس خالفوا المنطق والواقع والحقيقة ، كما خالفوا " جمهور المسلمين " ونسوا الله فأنساهم أنفسهم . .

وإننا لا نستغرب هذا منهم لأنهم قالوا أشنع من هذا وذلك عندمـا زعمـوا : أن "عيسى " عليه السلام هو الله ، أو انه ابن الله ، أو هو ثالث ثلاثة ، وليس هذه الطائفـة الضالة هى القائلة بهذا فقط ، وانما يشاركه فى قولهم شرذمة قليلون مـن " المتصوفـة " المتحللة من كل شئ يربطهم بالشريعة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام .

تعالى الله عز وجل عما يقول الظالمون والكافرون والمشركون علوا كبيرا .

---

(١) الخواجه الطوسى : شرح الإشارات القسم الثالث ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ .

١٠ ـ الجوهـــر والعـــرض

من الأمور المعلومة عند " الفلاسفة " أن الجوهر : ما يقوم بنفسه أما العرض فإنـــه لا يقوم بنفسه بل بالجوهر .

كما أنه من المعلوم أن أسماء الله توقيفية ، أى لابد أن يأتى بها إذن من الشـــرع وإلا فلا.

ومن أجل هذا فإن " الفلاسفة " قد منعوا إطلاق الجوهـــر والعـــرض علـــى الله ، ولتعليل المنع فقد قام أحد " الفلاسفة " ببيان إطلاقات الجوهر وقد حصرهـــا فى خمـــس إطلاقات ، وأشار إلى أن كل واحد منهما يجوز إطلاقه على الله جل جلاله إلا على معـنى أنه يقبل الإضداد .

وهاهى إطلاقات الجوهر كما أشار إليها أحد " الفلاسفة " :

١ - إطلاقه على كل ذات مثل : الإنسان والحيوان .

٢ - إطلاقه على كل شئ يقبل الإضداد .

٣ - إطلاقه على كل موجود وجوده من ذاته ولذاته .

٤ - إطلاقه على كل ذات وجودها ليس فى محل الجوهر .

٥ - إطلاقه على كل ذات وجوده ليس فى موضوع .

فهذه هى إطلاقات " الجوهر " المحتملة ، وبالنظر إليها تجد : انه ليس فيها ما يصنـــع إطلاقه على الله كما أشار أحد الفلاسفة إلا إطلاقه على كل شئ يقبل الإضداد .

فهذا هو وحده الممنوع وما عداه فلا ، موافقا فى هذا فلاسفة اليونان بشكل عـــام ، ومعلمهم الأول - أرسطو - بشكل خاص .

وهذا نص أحد الفلاسفة يوضح فيه ما أشرنا إليه "

" الجوهر اسم مشترك يقال : جوهر بالذات لكل شئ كان كالإنسان أو الحيــــوان ويقال : جوهر لكل موجود لذاته لأنه لا يحتاج فى الوجود إلى ذات أخرى حـــتى يقـــوم بالفعل ، وهذا معنى قولهم : الجوهر قائم بذاته .

ويقال : جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الإضداد بتعاقبها .

ويقال : جوهر لكل ذات وجوده ليس فى محل جوهر .

ويقال : لكل ذات وجوده ليس فى موضوع وعليه إصطلح " الفلاسفة القدماء " منذ عهد " أرسطو " فى استعمالهم لفظة الجوهر " [1]

ولابد من الإشارة : إلى أن " الأشاعرة " لا يمنعون إطلاق الجوهر على الله على معنى أنه الموجود لا فى موضوع أو القائم بذاته .

إلا إذا كان هناك معنى آخر للجوهر فإنهم يمنعون إطلاقه على الله مع مخالفة ذلك لمذهب " السلف " الصالح الذين يمنعون أى إطلاق للجوهر على الله تعالى ســـواء كـــان بالمعنى الثانى أو الثالث أو أى معنى مادام ذلك لم يأت به إذن من الشرع .

وما سلكه " السلف " الصالح فى هذه القضية هو الأسلم والاصوب ، ويوافقهم عليه " جمهور المسلمين " .

---

(١) الرئيس ابن سينا : تسع رسائل ص ٧٧ - ٧٨ .

هذا فيما يتعلق بالشق الأول من القضية ، يبقى الشق الثانى منها وهو العرض ، فـإذا كان الجوهر مستبعدا إطلاقه على الله تعالى مع اختلاف فى التفاصيل ما بين " الفلاسـفة " و " السلف " الصالح ، فإن العرض أشد منعا من الجوهر لمـاذا ؟ لأن العـرض نـابع ، والجوهر متبوع فإذا كان المتبوع منتفيا ، فإن التابع كذلك من باب أولى .

وقد جاء هذا المنع نتيجة لأنه لم يرد به إذا من الشرع ومع أننا نبحث القضية مـن الوجهة الفلسفية العقلية ، إلا أن هذا البحث لا يخرج عن مضمون الشـريعة الإسـلامية وأصولها .

فهم بالإضافة إلى انهم " فلاسفة " فهم مسلمون قبل أن يكونوا " فلاسفة " فالإسلام أعم ، والفلسفة أخص ، ومعلوم أن الأخص يدخل تحت الأعم ، والانتفاء الأخـص لا ينفى الأعم ، ولكن العكس هو الصحيح .

أما سبب منع " الفلاسفة " إطلاق العرض على الله تعالى ؟ فلأن العرض لا يعـرف الاستقرار والدوام ، بل هو دائم التغير والتبدل من حال لآخر هل يقبل العقل السـليم أن يكون الله جل جلاله مثل الحوادث والمخلوقات التى لا تعرف الاستقرار والدوام .

نعم ان الله تعالى منزه عن صفات الحوادث لأنه قديم أزلى ليس مثل .

وهذا أحد " الفلاسفة " يبرهن على أن الله تعالى منزه عن إطلاق لفظ العرض عليـه تمشيا مع روح النصوص النقلية التى تمنع ذلك بوجه عام :

" وبيان أنه تعالى ليس بعرض أن العرض هو الموجود فى موضوع ، فيكون الموضـوع متقدما عليه ، ولايمكن وجوده دون الموضوع ، وقد ذكرنا أن واجب الوجود لا سبب له فى وجوده " . [1]

وهكذا فإن " الفلاسفة " قد نزهوا الله تعالى عن كل شئ لا يليق بذاته المقدسة عـن مماثلة ومشابهة الحوادث فى شئ ، وما دامت هذه الأمور لم يرد بها إذن من الشرع الحنيف فلا يجوز إطلاقها على " البارى " جل جلاله .

ومع أن " فلاسفة الإسلام " قد تأثر أكثرهم ان لم يكن جميعهم بما خلفته الفلسـفة اليونانية من أفكار تتفق أو تختلف مع ما جاء به الإسـلام الحنيـف ، إلا أن " فلاسـفة الإسلام " كان لهم موقف من هذه الفلسفة .

فوافقوا منها ما يوافق الإسلام ، وعارضوا منها ما يختلف مع أصول الدين وتعـاليم الإسلام فى هذه القضايا الإلهية ، مع الإعتراف والإقرار بـأن " فلاسـفة الإسـلام " لم يسلموا من أخطاء لم تتفق وما ذهب إليه " جمهور المسلمين " كما أشرنا إلى ذلـك فى موضعـه ولكنه التأثير والتأثر الذى لا ينكره عاقل فى أى زمان وفى أى مكـان ومـع إقرارنا بأن التأثر بالغير له محامده كما له مساوئه ، فإننا نأخذ علـى بعـض " فلاسـفة الإسلام" أنهم قد أكثروا فى هذا التأثر إلى حد الإفراط ، مما نتج عنه مخالفة " الجمهور " فى بعض القضايا بغرض إرضاء مفكروا اليونان عامة ومعلمهم الأول - أرسطو - خاصة .

(١) الرئيس ابن سينا : الرسالة العرشية ص ١٩ - ٢٠ .

المتكلمون : والصفات السلبية

انتهينا فيما سبق من عرض بعض أقوال " فلاسفة الإسلام " وموقفهم من الصفات السلبية التى تنزه الله جل جلاله عنها ، وبقى أن نتعرف على موقف " المتكلمين " من تلك الصفات السلبية لنرى ماذا قالوا فيها ، وهل ثمة خلاف بين المسلكين ؟

فإذا كان " فلاسفة الإسلام " قد نزهوا الله تعالى عن كل ما لا يليق بذاته مما هو من صفات الحوادث وذلك مثل : الحدوث ، والعدم ، والفناء ، والهلاك ، والاحتياج للغير ليقوم به ، ومشابهة أو مماثلة الحوادث ، ونزهوه عن وجود شريك معه فى الألوهية أو الربوبية ، وغير هذا من أمور تم التعرف عليها فى موضعها .

وإذا كان " الفلاسفة " قد تنوعت مسالكهم فى معالجة هذه القضية الإلهية الهامة فإن " المتكلمون " كانوا كذلك ، لكن يوجد خلاف جوهرى بين الفلاسفة والمتكلمين :

يتمثل : فى أن " الفلاسفة " يقدمون العقل على النقل فى البرهنة على تلك القضية الإلهية كغيرها من قضايا تتعلق بالله تعالى وصفاته وأفعاله .

أما " المتكلمون " فقد اختلفوا عن " الفلاسفة " فى أنهم يقدمون " النقل " على "العقل " فيما يراد البرهنة عليه وبيانه ، ثم يأتى دور " العقل " بعده " النقل " وهذا احد العلماء ينقل لنا صورة بسيطة مما عند " علماء الكلام " وموقفهم من الصفات السلبية أو التنزيهات الإلهية : " من يطالع كتب الأشاعرة فى علم الكلام يجد الإهتمام عندهم

بالتريهات كبيرا ، فهم قبل أن يتحدثوا عن ما يجب لله تعالى من كمال فـإنهم يبدأون بتتريهه سبحانه عن كل ما يوهم النقص مما به المجسمة والمشبهة " [1]

وفى السطور التالية نعرض لموقف بعض الفرق الإسلامية من بعض القضايا الإلهية لنرى ماذا قالوا فيها ؟

الأشاعرة : والجسم والجسمية

أشرنا إلى أن الله تعالى متره عن الجسم والجسمية لأنها تتعلق بالمخلوق ويتتره عنها " الخالق " جل جلاله .

وإن " فلاسفة الإسلام "د نزهوا الله تعالى عن الجسم والجسمية وردوا على القائلين بها بمثل ما فعل " المتكلمون " الذين قالوا :

" إن قال قائل : لم أنكرتم أن يكون القديم سبحانه جسما ؟ قيل : لما قدمنه من قبل وهو أن حقيقة الجسم إنه مؤلف مجتمع بدليل قولهم رجل جسيم ، وزيد أجسم من عمرو وعلمنا بأنهم يقصرون هذه المبالغة على ضرب من ضروب التأليف فى جهة العرض والطول ولا يوقعونها بزيادة شئ من صفات الجسم سوى التأليف .

فلما لم يجز أن يكون القديم تعالى مجتمعا مؤتلفا وكان شيئا واحدا ثبت أنه تعالى ليس بجسم " [2]

---

(١) د/ عبد العزيز سيف النصر : فلسفة علم الكلام ص ١٦٢ .

(٢) الإمام الباقلانى : تمهيد الأوائل ص ٢٢٠ .

فهذا النص يؤكد على نفى الجسم والجسمية عن الله تعالى لأنها من صفات المخلوق وليس من صفات الخالق جل جلاله ، لأن الجسم لا يخلوا من تركيب ، والتركيب أمارة الحدوث ، والحدوث أمارة الاحتياج ، والاحتياج من صفات المخلوق وليس من صفات " الخالق " جل جلاله ، ولأن الجسم محاط أو مدرك من جهاته المحددة له ، والاحاطة والادراك لا تجوزان على الله تعالى الذى لا تدركه البصار وهو يدرك الأبصار ، ولأن الله تعالى واحد بسيط فإنه لاتركيب فيه ، بخلاف الجسم الذى لا يخلوا من تركيب وتأليف ، كما أن الجسم كان معدوما ثم وجد ، ويعدم مرة أخرى وهكذا .

ويسأل سائل ويقول : هل القول بالتجسيم له تاريخ محدد يمكن معرفته أم أنه غير معروف ؟

والإجابة على هذا السؤال الهام نقول :

" ظهر التجسيم أول ما ظهر عند " اليهود " فقد انبثقت فكرة جسمية الله تعالى عندهم فكان لديهم جسما بالمعنى المادى ، وأداهم القول بجسمية إلى اختفاء التشبيه عليه فكان إلها مجسما ماديا إنسانيا ، ولا يمكن معرفة أول من أشاع فكرة التجسيم عند " اليهود " واطلعت على اقوالهم فيه " [1]

معنى هذا أن التجسيم ظهر أولا عند اليهود - كما يشير النص - وأنهم أول من قال به ، ثم ظهر بعد هذا عند بعض الفرق الإسلامية التى بعدت عن أصول الإسلام وأركانه قليلا أو كثيرا .

---

(١) الإمام الباقلانى : تمهيد الأوائل ص ٢٢٠ .

ومن جهتي أرى : أن التجسيم قد ظهر قبل ذلك بكثير لأنه ظهر فى قوم سيدنا " إبراهيم الخليل " عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام ، وذلك عندما وجد قومه يعبدون صنما من دون الله تعالى فأنكر عليهم ذلك مبينا لهم أن الجدير بالعبادة والتقديس هو الله جل جلاله ، وأن الأصنام لا تنفع ولا تضر ، ولكن النافع والضار هو الله تعالى وحده ، وما سواه لا يملك لنفسه ولا لغيره نفعا ولا ضرا .

ولكى يبين سيدنا إبراهيم لقومه هذا ويؤكده فقد قام بتحطيم تلك الأصنام وترك لهم الصنم الكبير لعلهم يرجعون إليه ليسألوه من حطم هذه الأصنام ؟

وبعد علمهم بتحطيم أصنامهم رجعوا إلى نبيهم – خليل الرحمن – من الذى حطم أصنامنا ؟

فرد عليهم مستصغرا قولهم وفعلهم بل فعله كبير أصنامكم لافتا أنظارهم وعقولهم إلى ضلال ما يصنعون ويتصرفون ، وبعد أن افاقوا من غيهم وضلالهم – لحظة من الزمن – سرعان ما رجعوا إلى سيرتهم الأولى من الضلال والظلام .

وهذا ما قصه رب العزة تبارك اسمه فى آيات تتلى إلى أن يرث الله الأرض وما عليها وذلك فى قوله تعالى :

﴿ وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ (٥٧) فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ (٥٨) قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ (٥٩) قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ (٦٠) قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ (٦١) قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ (٦٢) قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴾ (١)

(١) سورة الأنبياء آية : ٥٧ – ٦٣ .

ومعلوم لكل عاقل أن عهد خليل الرحمن - إبراهيم عليه السلام - كان قبل عـــهد سيدنا موسى وقومه - اليهود - بزمن طويل ، فكيف يقال ان التجسيم ظهر أول ما ظهر عند " اليهود " ؟ أنه قول مردود عليه عقليا وتاريخيا .

وليس معنى هذا أننى أنفى التجسيم عن اليهود ، وانما أعنى أن اليـــهود ليســوا أول المجسمة بل قد سبقهم فى هذا غيرهم من قوم سيدنا "إبراهيم" عليه الصلاة والسلام ومن جاء بعدهم .

وعلى كل فإن الجسم والجسمية منفيا عن الله تعالى المتره عن مماثلة الحوادث وصفاتها لأنه ليس كمثله شئ فى شئ .

المعتزلة والتجســيم

فرقة " المعتزلة " من الفرق الإ سلامية الكبيرة التى دافعت عن الإ سلام والمســلمين ضد المنحرفة والمبتدعة فى أ مور الدين ومع اختلافهم مع " أ هل السنة والجماعـــة " فى بعض القضايا الإ لهية إلا أ لهم متفقين معهم فى نفى الجسمية عن الله تعالى وهذا مـــا يؤكده زعيمهم وكبيرهم القاضى عبدالجبار الذى قال :

" ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسما ، وقبل الدلالة على ذلك وذكر الخلاف فيه نذكر حقيقة الجسم ، فاعلم أن الجسم هو ما يكون طويلا عريضا عميقا ، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إ لا إ ذا تركب من ثمانية أ جزاء بأ ن يحصل جزء فى قبالـــة الناظر ويسمى طولا وخطا ، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمـــان اليـــهما

فيحصل العرض ويسمى سطحا او صفحة ، ثم يحصل فوقهما أ ربعة أ جزاء مثلها فيحصل العمق ، وتسمى الثمانية أ جزاء المركبة على هذا الوجه جسما ، هذا هو حقيقة الجسم فى اللغة " (١)

هذا هو الدليل العقلي الذي استخدمه ، المعتزلة ، فى نفى الجسم والجسمية عن الله تعالى وهو دليل يخاطب الفترة السليمة التى تتره حالقها عن كل مايليق بذاته وصفاته وأ فعاله،ثم بعد هذا نرى" القاضي عبد الجبار" يشير إلى أن الخلاف بين القائلين بالجسمية والمانعين لها لايتعدى أن يكون خلافا معنويا أو اعتباريا ، منتهيا الى وجوب اعتقاد : أن الله تعالى متره عن الجسم والجسمية وخصائصهما سواء كان هذا بطريق المعنى أو العبارة وهذا نص ما قاله في هذا الأمر:

" فإن كان خلافه من طريق المعنى ؟ فالكلام عليه هو أنه تعالى لو كان جسما لكلن محدثا وقد ثبت قدمه ، لأن الأجسام كلها يستحيل إ نفكاكها من الحوادث التى هى الاجتماع والإفتراق والحركة والسكون ، وما لم ينفعك من المحدث يجب حدوثه لا محالة"(٢)

فهل هذا الدليل يرفضه العقل السليم ، أو لا يقبله الحس ؟ كلا فليس فيه أى مخالفة للفطرة السليمه والأنظار المعتبرة ، لأنه ما من جسم إلا وهو حادث أى وجد بعد عدم ، ويعدم بعد وجود فهل يقبل عاقل أن يكون الله تعالى بهذه الأوصاف ؟ أعنى الحدوث والعدم وما يترتب عليهما .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٢١٧

(٢) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أ بواب التوحيد والعدل الجزء الرابع ص ٣٤١.

نعم لايقبل ذلك إلا كل عقل سقيم ، ونظر قاصر، وشارد عن الجماعة المسلمة المنزهة " خالقها " تعالى عن الجسم والجسمية ولو حقهما .

الجهة والمكان

كما تنزه الخالق تعالى عن أن يكون جسما ، فكذلك تنزه عن أن يكون فى جهة أو مكان معينين ، لأن الجهة والمكان علامة التغير ، والاحاطة ، والحدوث ، وهذه الأمور من صفات الحوادث والمخلوقين وليس من صفات الله تعالى الخالق الأزلى .

قد تعددت أدلة " المتكلمين " فى نفى الجهة والمكان عن الله تعالى ورغم تباينها فى اللفظ والعبارة إلا أنها متفقة فى المعنى والمفهوم وهو تنزيه " الخالق " عن مماثلة الحوادث من كونها فى جهة ومكان معينين .

وهذا أحد علماء الكلام يشير إلى مذهب " أهل السنة والجماعة " فى هذه القضية الإلهية ويبرهن على فساد ما ذهبت إليه الفرق المخالفة لمذهب " أهل الحق " فيقول :

" ومذهب " أهل الحق " قاطبة أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات ، ومذهب " الكرامية " و " بعض الحشوية " إلى أن البارى تعالى عن قولهم متحيز مختص بجهة فوق تعالى الله عن قولهم .

ومن الدليل على فساد ما انتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحازاة مع الأجسام ، وكل ما حازى الأجسام لم يخل من أن يكون مساويا لأقدارها أو لأقدار بعضها ، أو يحازيها منه بعضه .

وكل أصل قاد إلى تقدير " الإله " تعالى أو تبعيضه فهو كفر صراح ، ثم ما يحـــازى الأجرام يجوز أن يماسها ، وما جاز عليه ممارسة الأجسام ومباينتها كان حادثا " [١]

فهذا هو موقف الفرق والمذاهب الإسلامية من المكان والجهة ، وقد تباينت مذاهبـها فى قضية واحدة كهذه ، وكل عاقل يعلم أن الحق ليس له إلا طريق واحد لااعوجاج فيـه ولا تردد ، وطرق الضلالة متشعبة معوجة مظلمة .

وكيف يقول عاقل أن الله تعالى يماثل أو يشابه الحوادث التى من صفاتها أن تكون فى مكان وجهة ، أما يعلمون أن :

" المتحيز من صفات النفس ، والدليل عليه من وجوه من الكلام " [٢]

ولو كان الله تعالى فى مكان وجهة لكان متحيزا ، والتحيز أمارة الحدوث وقد ثبـت أن الله ليس كمثله شئ فكيف يكون متحيزا مثل الأجسام الحادثة ، ولو كان مثلها فـأى فرق أو تمايز بين " الخالق " وغيره من المخلوقات ؟

وقد برهن " علماء الكلام " على تنزيه الله تعالى عن التحيز الناتج عن الجهة والمكـان وهذا أحدهم يشير إلى هذا بقوله :

" وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز ؟ فإما فى الأزل فيكون متجزئـا ، وإذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لا علو يساوى الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهيـا ، أو يزيد عليه فيكون متجزئا ، وإذا لم يكن فى مكان لم يكـن فى جهـة لا علـو وسـفل

(١) إمام الحرمين : الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٢) إمام الحرمين : لمع الأدلة ص ١٠٧ ، ١٠٨ ، الإرشاد ص ٦٠ ، ٦١ .

ولاغيرهما، لأنهما إما حدود وأطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة باعتبار عرض الإضافة إلى الشئ " (١)

فهل يبقى أدنى حجة أو شبهة فى أن الله تعالى لا يشبه الحوادث ولا يماثلها فى شئ؟ وكيف يقبل عقل عاقل أن يكون " خالقه " جل جلاله مثل الحوادث .

أما يعلمون أن الله تعالى قد نزه عن الجسم والجسمية وخصائصهما فلو كانوا يؤمنون بمحكم آياته ومتشابهها ؟ لما جادلوا فى هذه القضية الإلهية التى حسمها القرآن الكريم فى آياته البينات ، وإذا جاز لهم أن يناقشوا بعض الأدلة العقلية المبرهنة على هذه القضية فإنه لايجوز ولا يليق بهم أن يترددوا فى قبول الأدلة النقلية - من الكتاب والسنة - المؤكدة على أن الله ليس كمثله شئ فى شئ .

ثم انه لا يكون متحيزا وفى جهة ومكان معينين إلا من له بداية ونهاية يمكن إدراكها والاحاطة بها من جوانبها .

فهل الله تعالى هكذا ، أى يمكن الإحاطة به وإدراكه ؟ ولو كان هكذا لكان مثل الحوادث التى يمكن إدراكها والاحاطة بها تعالى الله عما يقولون الجاهلون علوا كبيرا .

وإذا لم يكن الله تعالى فى مكان وجهة معينين ، فهل يجوز أن نطلق على الله جل جلاله أنه فى كل مكان ؟ وللإجابة على هذا السؤال فقد انقسم " المتكلمون " إلى فريقين بخصوص هذا الأمر :

أولهما : وهم " أهل السنة والجماعة " يذهبون إلى عدم الجواز .

---

(١) الإمام سعد الدين التفتازانى

ثانيهما : وهم " المعتزلة " ومن وافقهم يذهبون إلى جواز ذلك .

وأن " أهل السنة والجماعة " قد برهنوا علىَ خطأ " المعتزلة " فيما ذهبـوا إليـه ، ومقصدهم من هذا المنع ؟ تتريه الله تعالى عن أدنى مشابهة للحوادث هذا من جهة ، وعدم الجدل والجدال فى هذا الأمر من جهة أخرى .

أى لا يقال أنه فى كل مكان ، أو فى بعضها وغير ذلك مما يفتح المجال للاجتـهادات والافتراضات التى لا ينتج عنها إلا الخصومات والاختلافات بين أبناء الأمة الإسلامية .

وهذا رد أحد أئمة " أهل السنة والجماعة " فيما ذهبت إليه " المعتزلة " :

" إن كل ما كان فى مكان فإنه شاغل لذلك المكان ومالى له ، ومتشـكل بشـكل المكان ، أو المكان متشكل به ، ولابد من أحد الأمرين ضرورة ، وان ما كان فى مكـان فإنه متناه بتناهى مكانه ، وهو ذو جهات ست أو خمس متناهية فى مكانه وهذه كلـها صفات الجسم .

فإن قولهم : فى كل مكان خطأ لأنه يلزم بموجب هذا القول أنه يملأ الأماكن كلها ، وأن يكون ما فى الأماكن فيه الله تعالى عن ذلك ، وهذا محال " [1]

وإذا ما حاول " المعتزلة " تبرير قولهم ، وتعليل مذهبهم بأنهم يقصدون بذلك أن الله تعالى فى كل مكان بعلمه وتدبيره ، فإن قولهم هذا ؟ غير معقول - عند أهـل السـنة والجماعة - كذلك لأنه لا يلزم من شبهة التجسيم والجهة والمكان الذى تتره الله جـل جلاله عنها وهذا ما رد به أحد أئمة " أهل السنة والجماعة " على " المعتزلة " :

(١) الإمام ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل والأهواء ج٢ ص ٩٦ .

" وأما قول المعتزلة " أنه فى كل مكان بمعنى التدبير له والعلم بما فيه فيلزمه على هذا القول أن يكون فى المسجد والحمام وفى بطن المرأة ، لأنه عالم بما فى هذه الأمكنة مدبر لها وهذا فاسد فما يؤدى إليه مثل " [1]

ورد " أهل السنة والجماعة " على " المعتزلة " يشير – وبقوة – إلى عدم الخوض فى هذه القضية الإلهية مثلها فى ذلك مثل قضية : استواء الله على العرش ، وهذا يمثل غاية التنزيه وتقدير الله حق قدره .

(١) الإمام البغدادى : أصول الدين ص ٧٨ .

المتكلمون والحلول والإتحاد

كما برهن " فلاسفة الإسلام " على تتريه الله تعالى عن الحلول والإتحاد أى سواء كان الله متحدا بشئ ، أو حالا فى شئ ، أو حالا به شئ . كذلك الأمر بالنسبة " للمتكلمين " على اختلاف مذاهبهم - فقد نزهوا الله جل جلاله عن ذلك الشئ الذى ألحقته به تعالى بعض طوائف من البشر ضلوا وأضلوا ، وخابوا وخسروا .

ومن هؤلاء الذين قالوا بهذه الفكرة بعض النصارى ، والصوفية وقد ارتبطت هذه الفكرة الفاسدة بهما كما ارتبطت فكرة الجسم والجسمية بالكرامية .

ولا يختلف اثنان من العقلاء فى أن الحلول والاتحاد محال على الله جل جلاله عقلا ونقلا ، لأنهما تليق بالمخلوقات ولا تليق " بالخالق " الذى ليس كمثله شئ .

ولأن الحلول والاتحادات أمارة الحدوث ، والحدوث أمارة الاحتياج ، والاحتياج أمارة النقص ، وهذه الأمور وغيرها من صفات الحوادث وليس من صفات الله الأزلى القديم ، لذا فقد تتره الله عنهما .

وإذا كانت الفكرتان - الحلول والاتحاد - قد ارتبطتا ببعض النصارى ، وبعض الصوفية فما هى بداية نشأتهما ؟

وندع أحد الباحثين يجيبنا فى ذلك الأمر فيقول :

" فكرة الحلول والاتحاد استمدها " الصوفية " من " المسيحية " التى استمدتهما من " الهندوكية " ذلك أن جانبا كبيرا من تعاليم المسيحية هندى المنشأ ويقول " ماكس

مولر " : أن بين الديانة المسيحية والديانة البوذية مشابهة فى الوجوه وخاصة الحلول والتجسد .

وقد استمدت الثيوصوفيا الحديثة نظرية الحلول من المسيحية ، وهناك قرابة وثيقة بين التصوف الهندى والمسيحية المثلثة ، وقد تطرق هذا الرأى إلى التصوف الفلسفى من الإسماعيليين القائلين : بالحلول وإلهية الأئمة " (١)

وهكذا فإن الفكرتان قد استمدها كذبة عن كذبة ، وخاسرون عن خاسرين واثمهما على أول من قال بهما ، وكذا من تابعهم فيها ، فمن قال بهما أولا عليه وزران ، وزره ووزر من اتبعه ، ومن قال بهما ، ثانيا : عليه وزره فقط .

(١) أنور الجندى : مقدمة العلوم والمناهج المجلد الأول ص ٤٤٧ .

البـــاب الثانـــــى

صفـات الله تعالـــى

ويشتمل على فصلين :

الفصل الأول : ما يجـــب لله تعالـــى .

الفصل الثانى : ما يجوز فى حق الله تعالى .

الفصـــل الأول

ما يجـــب لله تعالـــى

بعد الانتهاء من بيان ما يجب نفيه عن الله تعالى مما هو من صفات الحوادث ، أو ما يسمى بالصفات السلبية ، نأتى إلى بيان الصفات الإيجابية الثابتة لله عز وجل بالنقل والعقل ، ومما هو معلوم عقلا أن نفى الصفات السلبية عن الله تعالى أولى من إثبات صفات إيجابية له جل جلاله .

لأنه متى انتفى عن الله مما لا يليق بذاته فقد ثبت – فى نفس الوقت – مما يليق به من صفات إيجابية مثل :

القدرة – والعلم والإرادة – والعلم والسمع والبصر .

وقد اتفق " الفلاسفة " و " المتكلمون " على إثبات هذه الصفات الإيجابية لله جل جلاله مع خلاف بينهم فى التفاصيل .

لأن الفلاسفة باعتبارهم ينتسبون إلى الإسلام ، ويتكلمون باسم الإسلام ومتأثرين بدستور الإسلام الخالد – القرآن الكريم – مع أن بعضهم لم يتخلص نهائيا من التأثير اليونانى بوجه عام والأرسطى بوجه خاص وذلك عند حديثهم عن هذه القضية الالهية الهامة .

أقول لأجل هذا فلمن " الفلسفة " قد أثبتوا هذه الصفات الإيجابية لله جل جلاله بالنقل والعقل .

. مخالفين بهذا المسلك كثير من فلاسفة اليونان مع أن معظمهم قد ارتمى فى أحضان أفكارهم أو بمعنى أدق رددوا بعض عباراتهم .

ولهذا فإن معظم فلاسفة الإسلام كانوا مذبذبين بين الطريقتين : طريقة الاسلام ، وطريقة اليونان .

وكان بعضهم يسير فى الطريق الثانى أكثر من سيره فى الطريق الأول ، وبعد تذكره وتفكره بأنه يتكلم باسم الإسلام لا باسم اليونان يرجع إلى رشده ووعيه ، ثم ما يلبس بعضهم من النكوص على عقبه مرة أخرى .

وهذا حالهم بوجه عام إلا ما رحم ربى وسلم من هذا الأمر وقد أكثر فلاسفة الإسلام من الاستدلال على ثبوت الصفات الإيجابية لله جل جلاله بطريق العقل والنقل .

وهذا أحد الفلاسفة الإسلاميين الكبار يقول فى هذه القضية الهامة :

" اعلم أنه لما ثبت أنه واجب الوجود ، وأنه واحد من كل وجه ، وأنه منزه عن العلل ، وأنه لاسبب له بوجه من الوجوه ، وثبت أن صفاته غير زائدة على ذاته ، وأنه موصوف بصفات المدح والكمال .

لزم القول بكونه عالما قادرا حيا مريدا متكلما سميعا بصيرا وغير ذلك من الصفات الحسنى " (١)

فهذا النص الفلسفى قد تضمن عدة أمور :

أولها : أنه قد أثبت لله تعالى سبع صفات هى : العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر .

ثانيها : أن صفات الله تعالى الإيجابية غير زائدة على ذاته وإنما هى عين الذات .

ثالثها : أن صفات الله تعالى ليست مقصورة على هذه الصفات المذكورة .

(١) ابن سينا : الرسالة العرشية ص ٢٣ - ٢٤ .

رابعها : أن هذا النص الفلسفي لم يفرق بين الصفة والذات ، أو بمعنى آخر لم يفرق بين صفات الله وأسمائه تعالى .

وصفات الله تعالى متعددة وكثيرة لكل صفة منها وظيفتها وعملها الموضوع لها ، هذا وقسم " الفلاسفة " صفات الله تعالى إلى ثلاثة أقسام :

١ - صفات سلبية :

وهى الصفات التى تسلب عن الله تعالى كل مالا يليق بذاته جل جلاله كتنزه عن الشرك والشركاء والعدم والحدوث وكل ما هو صفات الحوادث .

٢ - صفات إضافية :

وهى الصفات التى تضاف إلى الله تعالى ويوصف بها وذلك مثل الخلاق ، والرازى والصانع ، والحكيم وغيرها .

٣ - صفات تحمل معنى :

السلب والإضافة : أى أنها تسلب عن الله تعالى كل ما لا يليق بذاته ، وتضيف إليه كل ما يليق بذاته بمعنى لو سلب عن الله النقص أضيف إليه الكمال .

وإذا أضيف إليه الإرادة سلب عنه المادة وهكذا فى بقية الصفات . [١]

وهذا شئ من " الفلاسفة " للصفات الإيجابية الثابتة لله تعالى بالنقل والعقل :

(١) ابن سينا : النجاة قسم الالهيات ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .

١ ـ الحيـــاة

الله عز وجل حى قيوم ، وحياته من ذاته لا من غيره ، بخلاف حياة المخلوقين فــهى من غيرهم لا من أنفسهم .

وحياة المخلوقين ليست دائمة بل لها مدة معلومة مقدرة من قبل الله الخالق العليم .

وقد اتفق " الفلاسفة " على اختلاف مذاهبهم على أن الله حى قيوم لذا فقد أكـثروا من الطرق والبراهين فى اثبات الحياة لله جل جلاله هكذا :

أ - فمرة يقولون : ان معنى حياة الله تعالى أنها عبارة عن إدراك وسبيل إلى الإيجـــاد ، كما أن حياته عز وجل ليست مما تفتقر إلى شئ غيره .

ب -ومرة يقولون : ان معنى كونه تعالى حيا أنه عالم بنفسه على ماهو عليه ، كمـــاأن معنى الـــحى أنه المدرك الفاعل أى الذى تكون لـــه جميـــع المعلومـــات وجميـــع المدركات وجميع الأفعال .

ج - ومرة يقولون : أن معنى الحياة أنها عبارة عن العلم والادراك فقط لأن علم الله تعالى فعلى وسببا فى صدور الكائنات عنه .

فهذا جانب يسير من معالجة " الفلاسفة " لصفة الحياة الإلهية الباقية السرمدية ، مــع لفت الأنظار إلى جميع الفلاسفة - إلا ما رحم ربى - يذهب إلى أن صفة الحياة غـــير زائدة على الذات الإلهية وإنما هى عين الذات ، مع مخالفة هذا المذهب لما عليـــه " أهـــل السنة والجماعة " وكذا " جمهور المسلمين " الذين ذهبوا إلى أن صفات الله ليست عـــين الذات وإنما هى زائدة على الذات .

وليت " الفلاسفة " وقفوا عند هذا ، وانما وجدنا بعضهم يذهب إلى ابعد من هـــذا بكثير ألا وهو إرجاع صفة الحياة إلى صفة العلم ، كأن الحياة والعلم صفـــة واحـــدة لا صفتين متجاهلين أن العلم له اختصاصه والحياة لها اختصاصها ، ولايمكـــن أن تكـــون الصفتنان بمعنى واحد .

ولايخفى على كل ذي لب سليم أن تعدد الصفات لاينتج عنه تعدد في الذات.

ونقول هذا لنرد على هذه الشرذمة القليلة التي تنكر صفات الله تعالى كلـــها أو بعضها بزعم أن تعدد الصفات ينتج عنه تعدد في الذات، ناسين أن التعـــدد راجـــع إلى الصفات ولا ينال الذات الإلهية في شئ.

كما أن يذهب إلى هذا المذهب من فلاسفة الإسلام لم يسلم من تأثير الفلســـفة اليونانية عامة والأرسطية خاصة.

كما أن من يرجع صفة الحياة إلى صفة العلم مقلد كذلك لمعلمهم الأول أرسـطو في هذا القول المردود عليه عقلا ونقلا.

٢ـ القـــدرة

بعد أن أثبت "الفلاسفة" صفة الحياة لله تعالى بطريق العقل أرادوا أن يفعلوا نفـس الشئ مع صفة القدرة، وقد تعددت طرقهم في إثبات صفة القدرة لله تعالى ونفس العجــز عنه جل جلاله، فبعضهم يميل إلى الاختصار والاجمال، وبعضهم يميل إلى الشرح والبيـــان

وما بين هذا وذاك وجدنا من يشير إلى هذه المسألة فقط مارا عليها مر الكرام دون توقف عندها كثيرا.

كذلك لاحظنا على بعض الفلاسفة أنهم لايقومون ببحث كل صفة من هذه الصفات الإيجابية بطريقة مستقلة، بل يبحثونها تحت صفة أو صفات أخرى.

وهذا مما لانجد عند "المتكلمين" الذين يهتمون بالتنظيم والترتيب، وهذا ما يميزهم عن "الفلاسفة" في هذه المسألة الهامة. وهذه بعض النماذج الفلسفية التي تبين معنى صفة القدرة الإلهية:

١- **جاء في معنى القدرة :** " أن القدرة التي له في كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل لا مأخوذا عن الكل، ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شئ؟.

٢- **جاء في معنى القادر :** " أن القادر هو الذي يصدر منه الفعل على وفق الإرادة وهو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل"[1]

٣- **وجاء في تعريف القدرة أيضاً :** " هي أن يصدر عن الشئ فعل بمشيئته"

فمن خلال هذه النصوص الفلسفية نستطيع أن نتبين الآتي:

أولا : أن بعض الفلاسفة تارة يرجع صفة القدرة إلى صفة الإرادة كأنهم يجعلون الصفتين — القدرة والإرادة — صفة واحدة لا سفتين مع أن القدرة صفة لها وظيفتها.

ثانياً : أنهم يرجعونها إلى صفة العلم، متجاهلين أن القدرة صفة تختلف وظيفتها عن العلم ولا يمكن أن تكونا صفة واحدة.

---

[1] ابن سينا : الرسالة العرشية ص ٢٩.

وبنظرة بسيطة إلى ما قاله بعض الفلاسفة في هذه القضية يتبين فساد ماذهبوا إليه لماذا؟

لأنهم كيف يجعلون القدرة والإرادة والعلم صفة واحدة، مع أنهم ثلاث صفات.

فضد القدرة : العجز، وضد الإرادة: الجبر والاضطرار، وضد العلم: الجهل، ومعلوم لكل ذيعقل سليم أن هذا الاضداد الثلاثة مستحيلة على الله الخالق ولكن وجدنا بعض الفلاسفة الإسلاميين يخالفون العقل والنقل معاً، وذلك عندما قال: أن الله تعالى يفعل مايفعل عن طريق الطبع لا على سبيل الإرادة والاختيار.

وهذا مايشير إليه قول أحد الفلاسفة:

" إن معنى القدرة في الدين أن أفعال الله الصادرة عنه تكون بالطبع على وفق مكا يعلمه ويرضاه.[1]

وهذا أحد الفلاسفة يشير إلى اتصاف الله تعالى بصفة القدرة بطريقة إجمالية مختصرة:

" وإذا كان من المشاهد أن من شرط العلم في العالم أن يكون حياً، وإذا كان من شرط من يصدر عنه شئ من الأشياء أن يكون مريداً له وقادراً عليه، فكان من الطبيعي أن نثبت لله تعالى صفات: الحياة والإرادة والقدرة"[2]

---

(٢)حوليات كلية الآداب جامعة الكويت؛ الحولية السادسة الرسالة الثامنة والعشرون ص٦٣.

(٢) د/ محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة ص ١٥٦.

ومن اللافت للنظر أن "الفلاسفة" لم يستشهدوا بالنصوص النقليـــة – كتـــاب وسنة– في البرهنة على هذه القضية الإلهية الهامة، ولكنهم دائماً ما يعولون على النصـوص الفلسفية العقلية، في إشارة واضحة إلى تأثرهم بالمسالك اليونانية الأرسطية.

٣ ـ الإرادة

بعد أن أثبت الفلاسفة صفتي الحياة والقدرة لله تعالى بطريق العقل مع أن بعضـهم أرجعها إلى صفة العلم، مع أن كل صفة لها اختصاصها الذي يختلف عن الآخر، وإنما قلنا بعض الفلاسفة، لأن هناك من الفلاسفة من وافق جمهور المسلمين في أن ارجاع صفـة أو صفات إلى غيرها فيه مخالفة عقلية ونقلية وما لم تتعدد الصفات لم تتعدد الاختصاصات.

وإذا كان هناك من الفلاسفة من أرجع بعض الصفات الإلهية إلى صفة العلم فـإن هناك من ذهب إلى أبعد من هذا بكثير، وذلك بمحاولته – صراحة أو ضمنـــا – نفـي الصفات كلية بسبب اعتقاده : أن الصفات عين الذات، أي انهم لا يفرقون بين الـــذات والصفات.

وبصنيع الفلاسفة ذلك يكونوا مخالفين صراحة لما هـــو عليـــه " أهـــل السـنة والجماعة" الذين يفرقون بين الذات والصفة، ولا يرجعون صفة أو صفات إلى أخرى.

يقول أحد أئمة أهل السنة والجماعة – ابن تيميه – مؤكداً على موقـــف أهـــل السنة والجماعة في الصفات:

" وأما أهل السنة فيثبتون لله ما أثبته لنفسه من الصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات، إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل قال تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(1)

ليس كمثله شئ: رد على المشبهة، وهو السميع البصير: رد على المعطلة، والله منزه عن مشاركة العبد في خصائصه، وإذا اتفقا في مسمى الوجود والعلم والقدرة فهذا المشترك مطلق كلي في الذهن لا وجود له في الخارج. (2)

وكان رد أهل السنة والجماعة على الفلاسفة المجوزين إرجاع الصفات كلها أو بعضها إلى سفة العلم حاسم وقاطع، وذلك لأنهم بصنيعهم هذا يكونوا مشابهين للملاحدة الذين ينكرون وجود الله جل جلاله كلية ناهيك عن صفاته الثابته له عقلاً ونقلاً، وهذا أحد أئمة أهل السنة والجماعة مشيراً إلى ذلك بقوله:

" إن من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة، ووجود القدرة هو وجود الإرادة فقول هذه المقالة يستلزم أن يكون كل شئ هو عين وجود الخالق تعالى وهذا منتهى الإلحاد وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد، ولا مخلص من هذا إلا بإثبات الصفات مع نفي المماثلة بين الله وبين المخلوقات، وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات"(3)

---

(1) سورة الشورى آية: ١١.

(2) الامام ابن تيمية: مختصر منهاج السنة ص ٧٨-٧٩.

(3) د/ الطبلاوي سعد : موقف ابن تيميه من فلسفة ابن رشد ص ٧١-٧٢.

وما يؤكد موقف بعض الفلاسفة الإسلاميين الذين أرجعوا صفة الإرادة إلى صفة العلم قول أحد الفلاسفة — ابن سينا — في هذه القضية الهامة:

" هي — يقصد الإرادة — علمه بما عليه الوجود، وكونه غير مناف لذاته"[1]

فهذا النص الفلسفي رغم إجماله وقصره فإنه يشتمل على عدة أمور منها:

١- أنه قد أرجع صفة الإرادة إلى صفة العلم، بمعنى أنه جعلها صفة واحدة لا صفتين.

٢- أنه لم يفرق بين الصفة والذات، مع أن الذات شئ، والصفة أو الصفات شئ آخر.

٣- أننا نحس فيه رائحة التقليد المشين لفلاسفة اليونان عامة ومعلمهم الأول أرسطو خاصة.

وبنظرة بسيطة إلى تلك النتائج التي اشتمل عليها هذا النص الفلسفي نجد أنه قد اشتمل على عدة مخالفات منها:

أ — أن جمهور المسلمين قد اتفقوا على التفرقة بين صفات الله تعالى في العمل والاختصاص، بمعنى أن من شأن الارادة التخصيص وترجيح بعض الممكنات على بعض.

---

[1] ابن سينا : التعليقات ص ٨٠.

ب- أن جمهور المسلمين أجمعوا على أن الذات والصفة أو الصفات لا يمكن أن يكونوا شيئا واحدا، ومن قال أن الذات والصفات شيئا واحدا جماعة اعتزلوا عن " أهل الحق" وخالفوهم في كثير من الأمور ومن بينها هذه القضية الهامة.

ج- إن التقليد غير جائز شرعا إلا أن يكون تقليدا محمودا يخدم الدين وأهله، وليس كما فعل بعض فلاسفة الإسلام الذين قلدوا اليونان في كل شئ حتى ولو كان ذلك على حساب الدين وتعاليمه.

من ناحية أخرى اتفق فلاسفة الإسلام على أن إرادة الله تعالى تكون من ذاته وليس من خارجه، كما أن إرادته تكون بالفعل وليس بالقوة، خلافا لإرادة المخلوقين التي تكون بالقوة وليس بالفعل، وتكون خاضعة لغيرها – وهو الله تعالى – ولا تملك لنفسها ولا لغيرها نفعاً ولا ضراً، وهذا المعنى هو ما يشير إليه أحد الفلاسفة بقوله:

"وإرادة الباري – تعالى – لا تكون له بسبب لأنه لا ينفعل عن شئ ولا يكون له غرض في شئ بل يكون السبب في إرادته ذاته، ولا يكون فيه إمكان إرادة أو إمكان مشيئة"[1]

وهذا الذي ذهب إليه الفلاسفة هو ما اتفق عليه جمهور المسلمين، في تلك النقطة الأخيرة/ كذلك اتفق الفلاسفة على أن إرادة الله تعالى تكون عن علم وليس عن غير علم، أو ظن، أو شك، أو توهم، خلافاً لإرادة المخلوقين التي لم يتوافر فيها هذه الأمور الإلهية.

وهذا المعنى هو ما يشير إليه أحد الفلاسفة بقوله:

[1] ابن سينا : التعليقات ص ٢٢.

" فإذا عرفت هذا فتعرف أن فعل الله تعالى صادر عن العلم الذي لايشوبه جهل ولا تغير، وكل فعل صادر عن علم بنظام الأشياء وكمالاتها على أحسن ما يكون فذلك بإرادة" [1]

وهكذا فإن الفلاسفة قد أثبتوا لله تعالى صفة الإرادة، مع مخالفة بعضهم لما عليه "جمهور المسلمين" في بعض الأمور، وموافقتهم لهم في بعض آخر، وقد جاءت هذه المخالفة نظرا للتقليد الأعمى الذي قلدوا به فلاسفة اليونان بوجه عام، ومعلمهم الأول بوجه خاص.

٤ + ٥ السمع والبصر

صفتي السمع والبصر من الصفات الإيجابية التي ثبتت لله تعالى بالعقل والنقل وإذا كان بعض فلاسفة الإسلام قد أرجع صفات : الحياة والقدرة والإرادة إلى صفة العلم، فإننا نجد عندهم نفس المسلك في صفتي السمع والبصر كذلك، ولا يلتفت إلى تلك الشرذمة القليلة التي تنفي صفات الله كلها أو بعضها بحجة أن كثرة تعدد الصفات ينتج تعدد في الذات.

ولايخفى على كل ذي لب سليم مدة تهافت هذه الحجة، أو بمعنى أدق هذه الشبهة الواهية التي لا سند لها من عقل أو نقل، ولأن السمع والبصر — وغيرهما — صفات كمال، وعدمهما نقص والنقص محال على الله جل جلاله الذي له كل كمال ومتره عن كل نقص ولأن السميع والبصير في الشاهد أفضل مما لا يكون سميعاً ولا بصيراً

[1] ابن سينا : الرسالة العرشية ص ٢٨.

فكيف يرضى أي عقل سليم أن ينفي عن الله تعالى صفاته أو بعض صفاته الثابتة له عقـلاً ونقلاً؟

بل وكيف يقول عاقل أن إضافة الصفات إلى الخالق تعـالى نقـص في حقـه، وإضافتها إلى المخلوق من باب الكمال؟

فكيف يرضى هذا للمخلوق ولا يرضاه للخالق جل جلاله؟

وقد تنوعت مسالك الفلاسفة الإسلاميين في البرهنة على اتصـاف الله تعـالى بصفتي السمع والبصر، وهذه أحدها:

" الصفة الخامسة والسادسة سميعاً وبصيراً، وذلك لأن الموجودات مختلفة فبعضـها مسموع، وبعضها مبصر، وكونه عالما بالمسموعات كونه سميعاً، وكونه عالما بـالمبصرات هو كونه مبصراً، فالعلم واحد وإنما اختلفت أسماؤه لاختلاف متعلقاته"[1]

ونلحظ في هذا النص الفلسفي: أنه يضيف صفتي السمع والبصر إلى صفة العلـم، أي أنه يجعل السمع والبصر والعلم صفة واحدة لا صفات مختلفة كل صفـة منـها لهـا اختصاصها الذي لا يشترك فيه غيرها.

فهذه طريقة من طرق الفلاسفة الكثيرة في هذه القضية الإلهية الهامة وهناك طريقة بل طرق أخرى تختلف قليلاً أو كثيراً عن سابقتها وذلك على حسب تعـدد الفلاسـفة واختلاف العصر الذي يعيشون فيه لأن الحالة السياسية والاقتصادية والثقافية لها دخـل كبير في تحديد منهج الفيلسوف أو الباحث أو المفكر بوجه عام.

(1) ابن سينا : الرسالة العرشية ص ٣٠.

فها هو أحد الباحثين ينقل إلينا صورة واضحة عن موقف فيلسوف من فلاسفة الإسلام — الكندي — من الصفات الإلهية:

" فالكندي هنا يسلك طريق السلب التام للصفات كما فعل المتكلمون الأوائل، ولكنه ينتهي نهاية فلسفية حينما يقرر أن: الحق تعالى لا صفة له لأن صفاته عين ذاته، فلا محمول لذاته إطلاقاً، وهذا تمييز تمسك به الفلاسفة خلا المتكلمين منهم باستثناء المتأخرين من متكلمي الإمامية حيث ذهبوا إلى اعتبار الصفة عين الذات"[1]

وهذا الذي فعله حكيم الإسلام — الكندي — قريب الشبه بما فعله "المعتزلة" في الصفات الإلهية حيث نفوها عن الله جل جلاله اعتمادا على حجة واهية لا يؤيدها عقل ولا نقل.

وندع أحد أئمة الإسلام يصور لنا موقف "المعتزلة" من الصفات الإلهية والعلاقة القائمة بينهم وبين الفلاسفة الإسلاميين والتقارب الحاصل بينهما في كثير من القضايا الإلهية فيقول أحد الباحثين:

" ويرى ابن تيمية: أن السبب في نفي " المعتزلة" الصفات إنها أعراض والأعراض لا تقوم إلا بجسم، فإذا اعتبرت الصفات زائدة على الذات يلزمها خصائص الأعراض لأن القائم بالشئ يحتاج اليه، وعندما يصبح الله تعالى محلاً للأعراض فيلزمه التركيب والتجسيم"[2]

---

[1] د/ جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان ص ٥١.

[2] الإمام ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ج١ص٢٠٤ د/ محمد رشاد، ط المدني القاهرة ١٩٦٢.

وهكذا تباين موقف "الفلاسفة" من — الصفات الإلهية– ما بين فيلسوف وآخـــر فبعضهم: يرجع الصفات بعضها إلى بعض، وبعضهم: يجعل الذات والصفات شيئاً واحــداً بحيث لا يكون هناك تمايز بين الذات والصفات، وبعضهم: يثبتها بطريقة إجمالية لا بيـــان فيها ولا برهان.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذه القضية: هي وجود علاقة أو رابطة قويـــة بين "الفلاسفة" من جهة و"المعتزلة" من جهة أخرى.

٦ـ الكـــــلام

بعد أن أثبت "الفلاسفة" أن الله تعالى حياة، وقدرة، وإرادة، وسمعاً وبصراً يختلف عن سمع وبصر وقدرة وإرادة وحياة المخلوقين، أرادوا أن يثبتوا أن لله تعلاى كلاما يختلف عن كلام المخلوقين، بل كلام الملائكة والجن والطير وغيرها من مخلوقات.

وقد برهنوا على ذلك بالعقل المهتدي بالنقل، مع أن الغالب عليهم تقديم العقـــل على النقل في البرهنة والاستشهاد، وقد تنوعت مسالكهم ما بين فيلسوف وآخر، بل بـين عصر وآخر كذلك، وهذه احدى الطرق العقلية الفلسفية في البرهنة على ثبـــوت صفـــة الكلام لله وأنه يختلف في حقيقته ومضمونه عن كلام المخلوقين:

" فوصفه تعالى بكونه متكلما لايرجع إلى ترديد العبارات ولا إلى أحاديث النفس والفكر المنخلية المختلفة التي العبارات دلائل عليها، بل فيضان العلوم منه على لوح قلـــب

النبي ﷺ بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب هو كلامه فالكلام عبارة عن العلوم الحاصلة للنبي ﷺ [1]

فهذا النص الفلسفي قد بين لنا معنى كلام الله تعالى مشيراً إلى أنه عبارة عن فيض من الخالق الأعظم على قلب الرسول الأكرم الذي إصطفاه الله لتبليغ رسالته إلى الناس أجمعين، هذا الفيض لا يتم مباشرة — على حد قوله — وإنما يأتي عن طريق وسطاء منهم: العقل العاشر أو الفعال، والملائكة المقربين، وجبريل الأمين.

ولابد من الإشارة إلى أن مفهوم كلام الله على هذا المعنى مخالف لمنطوق الآيات القرآنية التي تشير إلى أن كلام الله لايكون بواسطة أو وسطاء وإنما يتم مباشرة بينه وبين من يريد أن يخاطبه من رسله الكرام، وهذا ما يصدقه قول الله جل جلاله:

﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى (٩) إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى (١٠) فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى (١١) إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[2]

وربما تستبعد بعض العقول القاصرة أن سيدنا موسى — عليه السلام — وكليمه لم يسمع كلام الخالق جل جلاله؟

أو ربما يقولون: كيف سمع كلام الله تعالى مع أنه ليس من جنس كلام المخلوقين لأنه بدون حرف ولا صوت؟

---

[1] ابن سينا: الرسالة العرشية ص ٣٠-٣١.

[2] سورة طه آية : ٩-١٢.

وقد رد علماء الإسلام على من يستبعد أن الله قد كلم موسى — عليه السلام — بدون واسطة فقالوا:

" قلنا: سمع كلام الله وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لايفهم المطلوب من سؤال كيف وأنه ماذا يطلب به وبماذا يمكن جوابه فلتفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال؟

فنقول: السمع نوع إدراك، فقول القائل كيف سمع؟ كقول القائل كيف أدركت بحاسة الذوق حلاوة السكر"؟[1]

صحيح أن طرق تكليم الله تعالى لخلقه متنوعه فهي: تكون بوحي، وتكون من وراء حجاب، وتكون بواسطة رسول يوحي بإذنه ما يشاء، وعلى هذا تكون طرق الكلام متنوعة وليست مقصورة على طريقة بعينها وإذا كان هناك مايستغرب ويستنكر من موقف الفلاسفة من الصفات بوجه عام والكلام بوجه خاص، فهو إرجاعهم صفة الكلام إلى صفة العلم، وكأن الكلام ليس شيئا آخر غير العلم.

يدلك على هذا ما حكاه أحد الباحثين عن واحد منهم —ابن رشد — فقال:

" يرى ابن رشد : أن صفة الكلام ثبتت لله تعالى من قيام صفة العلم به، ويقول: " إن الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه أو يصير المخاطب حيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه، وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل"[2]

(1) الإمام الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٧-١٠٨.

(2) د/ الطبلاوي سعد : موقف ابن تيميه من فلسفة ابن رشد ١١-١١٢.

وكان هذا الموقف الغريب — من الفلاسفة — تجاه الصفات الإلهية موضعا للنقد والرد من قبل علماء الإسلام وأئمته الإجلاء.

فها هو أحد أئمة الإسلام يرد على الفلاسفة بوجه عام وابن رشد بوجه خاص في موقفه من صفة الكلام الإلهي فيقول :

" ما ذكره " ابن رشد " إنما هو إثبات كونه تعالى متكلما ولا متصفا بصفة الكلام، وابن رشد لم يثبت إلا مجرد الإعلام، ويردد كثيرا آراء أصحاب الوحدة والاتحاد والحلول وهذا كله على أصل إخوانه الفلاسفة وهم في الحقيقة لم يثبتوا كلاما لله تعالى ولا تكليما هو أمر ونهي، وإنما أثبتوا مجرد الاعلام والعلم فقط، فهذا شر من قول المعتزلة الذين يقولون : كلام الله مخلوق"[1]

وعلى هذا الشكل يدور كلام الفلاسفة في موقفهم من صفة الكلام الإلهي وهم في جملتهم قد أثبتوا كلاما لله تعالى يختلف عن كلام المخلوقين وإن طرق الكلام متنوعة ولا تقتصر على طريقة بعينها، وإن كلام الله جل جلاله قديم غير مخلوق، وانه ليس بحرف ولا صوت ومع موافقتنا على هذا الذي ذهبوا إليه، فإننا لا نوافقهم في إرجاع صفة الكلام إلى صفة العلم، لأن الكلام له وظيفة، والعلم له وظيفة أخرى تختلف عن الكلام وغيره من صفات وإن كان هناك ما يشبه الفلاسفة في موقفهم من الصفات بوجه عام والكلام بوجه خاص، فإن الذي يشبههم هم " المعتزلة " الذين سنتعرف على موقفهم من الصفات في موضعه بمشيئة الله عز وجل.

---

[1] د/ الطبلاوي سعد : موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ص ١١٣.

٧ العلـــم

ونأتي إلى صفة العلم الإلهي لنرى ماذا قال الفلاسفة بشأنه، وهل هذا العلم كلـي أو جزئي، إجمالي أم تفصيلي، محيط أم غير محيط؟

وقبل التعرف على موقف الفلاسفة من صفة العلم نشير إلى شئ هام قبل الدخول في تفاصيل هذه الصفة الإلهية.

هذا الشئ يتمثل في : أن هناك من الفلاسفة من يشترط شروطا خاصة لإضافـــة أي صفة لله تعالى وبدونها لايثبتون له أي صفة من الصفات وكأن صفات الله عز وجـــل موقوفة على موافقتهم وعدم موافقتهم، وهذا موقف غريب يضاف إلى جملة المخالفـــات التي خالفوا بها "جمهور المسلمين" بوجه عام.

ومن بين ما اشترطه بعض الفلاسفة الإسلاميين لإثبات أي صفة لله عز وجل:

١- أن لايترتب على إثبات الصفة لله تعالى إلى كثرة في ذاته، أو ما يترتب عليه مـــن تركيب وتعدد وغيرهما.

٢- أن لا يؤدي إثبات الصفة إلى تغير في ذات الله تعالى إذ التغير محال عليـــه، ولأن التغير أمارة الحدوث والفناء.

كذلك نشير إلى أن الفلاسفة متفقين على أن علم الله تعالى يختلف عـــن علـــم المخلوقين من عدة اتجاهات:

أن علم " الخالق " تعالى يكون بدون آله، وعلم المخلوقين يكون بها، علم الخـــلق علم أبدي قديم، أما علم المخلوقين فعلم حادث منتهى، علم الله تعالى ثابت، أمـــا علـــم

المخلوقين فمتغير، وعلم الله تعالى لا يخضع للزمان، أما علم المخلوقين فعلم زماني يتصف بالماضي والحاضر والمستقبل.

هذه بعض المفارقات بين علم الخالق تعالى وعلم المخلوق، كذلك برهن الفلاسفة على أن الله تعالى يعلم ما يعلمه من ذاته أو من نفسه غير محتاج لشيء في معلوماته أو معقولاته.

وهذا أحد الفلاسفة يشير إلى هذا المعنى بقوله:

فواجب الوجود لو كان علمه زمانيا أعني زمانا مشارا إليه حتى يعلم أن الشيء الفلاني فى هذا الوقت غير موجود وغدا يكون موجودا كأن علمه متغيرا فإنه كما أن هذا الشئ غير موجود الآن ويصير موجودا غدا كذلك العلم به أما أن يعلمه كذلك فيكون متغيرا ، وأما أن يكون علمه غدا كعلمه فى هذا اليوم فلا يكون علما " (١)

أما قولهم : أن الله تعالى يعلم ما يعلمه من ذاته دون احتياج لشئ خارج ذاته فهو :

" إدراك الأول تعالى للأشياء من ذاته هو أفضل أنحاء كون الشئ مدركا ومدركا، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأول بإشراف الأول ولما بعده من ذاته ، وبعدهما الإدراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طبائع عقلية متبددة المبادئ والمناسب " (٢)

---

(١) الطوسى : شرح الإشارات القسم الثالث ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(٢) ابن سينا : التعليقات ص ١٤ .

الفلاسفة وعلم الله تعالى

أما موقف الفلاسفة من علم الله تعالى من ناحية أنه كلى أو جزئى ؟

فقد تباينت فيه مواقف الفلاسفة ، فمن جهة نجد :

- بعضهم يذهب إلى أن علم الله تعالى جزئيا لا تفصيلى ، أو شامل .
- ومن جهة أخرى نجد بعضهم يذهب إلى أن علم الله تعالى كلى لا جزئى .
- ومن جهة ثالثة نجد بعضهم اختار التوقف فى القضية وعدم القطع برأى فيها .

وقد تباينت هذه المواقف بحسب ميول الفيلسوف وتأثره بالتراث اليونانى عامة ، ومعلمهم الأول أرسطو خاصة ، وإن استطاع بعضهم أن يتخلص من التأثير بعض الشئ فإنه لم يستطع التخلص منه كلية .

ولأن تباينت مواقف الفلاسفة من هذه القضية ما بين فيلسوف وآخر فقد تباينت مواقفهم ما بين مرحلة وأخرى من حياتهم .

كذلك لاحظنا هذا التباين ما بين مؤلف وآخر من مؤلفاتهم التى خلفوها للمكتبة الإسلامية والعربية .

وهذا فيلسوف من فلاسفة الإسلام - ابن سينا - نجد عنده ما أشرنا إليه فهو تارة : يشير إلى أن الله تعالى يعلم الجزئيات بعلم كلى غير مشار إليه ، أو مستندة إلى مشار إليه وذلك عندما قال فى إحدى المواضع : " والجزئيات قد تعرف على وجه كلى ما لم يكن مشارا إليها ، أو مستندة إلى مشار إليه " . (١)

---

(١) ابن سينا : التعليقات ص ١٤ .

وتارة أخرى : يشير إلى أن الله تعالى يعلم الجزئيات ويعرف أوقاتها معرفة بسيطة على نحو كلى لاتصل إلى درجة الشمول والاحاطة وذلك عندما قال :

" وهو يعرف كل شخص على وجه كلى معرفة بسيطة ، ويعرف وقته الذى يحدث فيه على الوجه الكلى " (١)

وتارة ثالثة : يشير إلى أن الجزئيات المتكثرة مادامت كثيرة ومتغيرة فإن الله تعالى لايعقلها بسبب أن علمه لا يدخل تحت الزمان وذلك عندما قال :

" وبوجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمنيا متشخصا " (٢)

وتارة رابعة : يشير إلى أن الله تعالى لو علم الجزئيات المتغيرة يكون معناه إثبات مفاعيل وتعلقات كثيرة له ، وإثبات مفاعيل وتعلقات له تعالى نقص والنقص محال عليه فثبت أنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة المتكثرة على حد زعمه ، وهذا المعنى هو ما أشار إليه بقوله :

" وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل لواجب الوجود نقص له ، كذلك إثبات كثير من التعقلات " (٣)

ومن خلال هذه النصوص الفلسفية السينوية نستطيع أن نقول : أن " ابن سينا " يذهب إلى أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات ، وأن علمها فهو يعلمها على وجه كلى لا

---

(١) ابن سينا : التعليقات ص ٦٦ .

(٢) ابن سينا : النجاة قسم الإلهيات ص ٢٨٣ .

(٣) ابن سينا : النجاة قسم الإلهيات ص ٢٨٣ .

جزئـــى ، وإن كان هذا الحكيم لم يصرح بذلك علانية فى كتبه وذلك لاعتبارات كثـيرة كالخوف من قيام علماء الدين عليه فى عصره ، وخوفه من غضبة جمهور المســـلمين فى ذلك الوقت ، وعدم استطاعته التخلص من التأثير اليونانى فى هذه القضية ، ووقوعه التـام فى أحضان الشيعة الإسماعيلية ، ومعاشرته لإخوان الصفا الذين هم امتداد لسابقيهم - من الإسماعيلية - الذين من تعاليم مذهبهم :

" إن كل شئ ظاهر وباطن ، وأن الظاهر من الأشياء يمكن أن يفهمه الكثير مـن الناس دون الحاجة إلى معلم ، أما الباطن فيحتاج لمعلم لكى يقوم بإفهام النـاس أسـراره ورموزه ، لذا فقد جاء إخوان الصفا لتعليم الناس أسرار بواطن الأمور أو الأشياء ، وهـذا ما يفسر لنا عدم التمكن من معرفة موطن أو نشأة هذه الحركة الشيعية وتغلغلها وسـط المجتمع الإسلامى ونشر أفكارها بينهم دون الوقوف على زعيم هذا المذهـب أو هـذه الحركة المسماة بإخوان الصفا . [1]

فإذا كان " إخوان الصفا " يتصفون بالدهاء والمكر والتقية التى هى ركن أساسـى من تعاليم الشيعة ، ومعناها : إظهار خلاف ما يبطنونه ، وإخفاء خلاف ما يظهرونه .

وهذا الحكيم الإسلامى - ابن سينا - قد عايشهم وتأثر بهم فى أفعالهم وأقوالهم ، ولهذا لم يكن مستغربا أن يدخل السجن عدة مرات وبدهائه ومكره وذكائه يخرج منه .

---

(١) د/ عارف تامر : ابن سينا فى مرابع إخوان الصفا ص ١٠٢ ، إحسان ظهيرى : بين الشيعة وأهـل السنة ص ١٦٥ ، سعيد حوى : الخمينية شذوذ ا فى العقائد وشذوذ فى المواقف ص ٥١ .

يضاف إلى هذا اشتغاله – فى فترة من حياته – بالسياسة التى تتطلب الذكاء والدهاء والمكر ، وقد انعكس هذا على أفكاره بصورة واضحة ، وربما يسأل سائل ليقول: مالذى دعا ابن سينا ليذهب هذا المذهب الذى خالف به " جمهور المسلمين " ؟

السبب فى هذا محاولته التوفيق بين ما يقوله الدين ، وما تقوله الفلسفة فى هذه القضية الإلهية الهامة .

وليست الفلسفة عامة والفلاسفة جميعهم قائلين بهذا المذهب ، وإنما هى الفلسفة اليونانية على وجه التحديد وما تأثر بها من فلاسفة الإسلام أمثال هذا الرجل ومن على شاكلته .

وأن " ابن سينا " لم ينجح فى مهمته هذه ، أعنى محاولته التوفيق بين ما يقوله الدين وما تقوله الفلسفة فى هذه القضية الهامة .

لهذا قام كثير من علماء الدين وأئمته بالرد على هذا الحكيم والتدليل على فساد ما ذهب إليه ، الذين منهم على سبيل المثال لا الحصر :

حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) وقد أكفره فى ثلاث مسائل منها هذه المسألة التى نحن بصدد الحديث عنها الآن وهذا جانب يسير من رد الإمام " الغزالى " على الفلاسفة القائلين بهذا المذهب بوجه عام ، والرئيس " ابن سينا " بوجه خاص :

" وفى ابطال قولهم : أن الله تعالى عن قولهم – لايعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون ، وقد اتفقوا على ذلك ، فإن من ذهب منهم إلى أنه لايعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره – وهو

الذى اختاره ابن سينا – فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا لايدخل تحت الزمـــان ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم : أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى " (١)

وهذا أستاذ كبير من أساتذة جامعة الأزهر – فضيلة الدكتور محى الدين الصـــافى يرد على الفلاسفة القائلين أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات أو إن علمها فيعلمها علـى وجه كلى :

" ولست أدرى كيف يقول الفلاسفة هذا الكلام بعد قراءتهم لآيـــات القـــرآن الصريحة فـــى هذا الموضوع ؟ أن ما يقوله هؤلاء الفلاسفة فيه كل الخطورة على العقيـدة الدينية فـــى جانب الله تعالى ، لأن الإنسان لو استقر فى عقله : أن الله لا يعلم الجزئيات، فهولايعلم شيئا عنه ولا يراه ولا يسمعه ، فليفعل ما يشاء من منكرات مادام الله لا يدرى عنه شيئا " (٢)

وكثير من العلماء والمفكرين الإسلاميين قد بينوا فساد ما ذهب إليـــه أولئـــك القائلين : بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ، أو إن علمها فإنما يعلمها على وجه كلى ، مخالفين بهذا القول كل منقول ومعقول .

وننتقل إلى فيلسوف آخر من فلاسفة الإسلام الذين تكلموا فى هذه القضية الهامة وهو أبو إسحاق الكندى . هذا الحكيم الذى كان قريب الشبه فى الصفات الإلهية بوجـــه عام من المعتزلة ، فهو يقول مثل قولهم : أن صفات الله تعالى عين ذاته وليست زائدة على ذاته .

(١) الإمام الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٢٠٦ .
(٢) د/ محى الدين الصافى : قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ص ٧٠ – ٧١ .

وهذا أحد الباحثين ينقل إلينا موقف الكندى من الصفات الإلهية بوجـــه عـــام فيقول: " فالكندى هنا يسلك طريق السلب التام للصفات كما فعل المتكلمون الأوائـــل ولكنه ينتهى نهاية فلسفية حينما يقرر : أن الحق تعالى لا صفة له لأن صفاته عين ذاته فـلا محمول لذاته اطلاقا " (١)

أما دليل " الكندى " على أن الله تعالى عالم فهو دليل مشهور اعتمد عليه " أهـل السنة والجماعة " وتابعهم فيه " المعتزلة " وهو ما يعرف بدليل : الإحكام والإتقـــان فى نظام هذا العالم وتدبيره هذا النظام والتدبير المحكم لابد أن يكون وراءه عالم حكيم خلـــق كل شئ فأحسن صنعه وتقديره .

وهذا ما قاله الحكيم " الكندى " بخصوص هذه المسألة الهامة :

" أن فى نظم هذا العالم وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعـــض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كـل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير ، وعلى أحكـم حكمه لأن هذه جميعا من المضاف " (٢)

وبهذا القول المختصر المفيد يكون : الحكيم " الكندى " مع مذهب " أهل الحق " فى إثبات العلم لله تعالى ونفي الجهل عنه بدليل هذا الإحكام والإتقان الموجود فى هـــذا العالم المترامى الأطراف الذى لا يغيب شئ – قل أو أكثر صغر أو كبر – عن علم العليـــم الخبير .

(١) د/ جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان ص ٥١ .

(٢) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ص ٢٥١ .

أما رأى الحكيم " الفارابى " فى هذه القضية الهامة : فإنه قريب الشبه بمذهب " أهل الحق " وقريب الشبه بمذهب " المعتزلة " كذلك كيف ؟

أما انه قريب الشبه بمذهب " المعتزلة " ؟ لأنه ذهب إلى أن العلم هو الذات ، أى لا فرق يسن الصفة والذات تماما كما قال " المعتزلة " ومخالفا لما قاله " أهل السنة والجماعة " .

وها هو أحد الباحثين ينقل لنا مذهب " أبو النصر الفارابى "فى هذه القضية الهامة فيقول :

تلك مسألة من جليل الكلام ، ودقيقة فى نظرنا فيما أراد الفيلسوف الأصحار عنه ، ولسنا نجد فى أقواله ما يترعها من أن الله لا يعلم الجزئيات من الأمور ، لأن العلم هنا قدرة وملكة وهو محيط بهما ، وعلمه هو ذاته " [1] وننتقل إلى الحكيم الذى كان له النصيب الأكبر – بعد ابن سينا – من مهاجمة حجة الإسلام الإمام " الغزالى " لأفكاره الإلهية بوجه خاص ألا وهو " أبو الوليد بن رشد " .

وبعد اطلاعنا على بعض أفكار هذا الحكيم فى هذه القضية الهامة وجدناه يعتقد : أن علم الله تعالى لايوصف بأنه جزئى أو كلى ، وأنه لاحق فى من يكفر الفلاسفة القاصرين علم الله على الكليات ، وأنه لا معنى للاختلاف فى هذه القضية الإلهية ، وهذا نص ما قاله " ابن رشد " فى هذه المسألة الإلهية الهامة :

" وإلى هذا كله فقد نرى أن أبا حامد – الغزالى – قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون : أنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا ،

---

(١) د/ جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان ص ١٨٠ .

ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم متره عن أن يوصف بكلى أو جزئـــى فـــلا معنى للاختلاف فى هذه المسألة ، أعنى فى تكفيرهم أو لاتكفيرهم " [١]

ثـــم حاول " ابن رشد " أن يبرر موقف " الفلاسفة " القائلين بمثـــــل قولــــه ، والمخالفين – فى نفس الوقت – لقول " أهل الحق " وهذا ما قاله " ابن رشد " فى هـــــذا الأمر :

" الأصل فى هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحـــــد العلمين على الثانى ، وذلك لأن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس وإدراك الموجـــودات العامة بالعقل،والعلة فى الإدراك هو المدرك نفسه،فلاشك فى تغير الإدراك بتغير المدركات وفى تعدده بتعددها " [٢]

وبهذا يتبين أن مذهب " الفلاسفة " فى هذه القضية الإلهية الهامة قد تبـــاين مـــن فيلسوف لآخر وتشابه مع مذهب " اهل الحق " فى بعض الأمور ، وتبـــــاين معــــهم فى البعض الآخر .

ورأينا بعض الفلاسفة يدافع عن مذهبه بشتى السبل والوسائل حتى ولو أدى ذلك إلى تجريح الآخرين والطعن فى عقيدتهم وأفكارهم وهذا كله نتيجة للتقليد الأعمى الـــذى أعمى الأبصار ، وأغلق البصيرة عن رؤية الحق والسير فى هدايته ونوره ، والمفـــــروض فى هؤلاء الفلاسفة – الإسلاميين – أن يتابعوا ويتمسكوا بما قاله القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة فى هذا المجال ويهتدوا بـــ " أهل الحق " وأئمته الأعلام .

---

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ٣٨ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت القسم الثانى ص ٧٠٠ .

المتكلمون وعلم الله تعالى

بعد أن عرضنا لبعض أقوال فلاسفة الإسلام فى قضية علم الله تعالى وعرفنا مـدى التباين بينهم من ناحية ، وبينهم وبين " أهل الحق " من جهة أخرى .

نعرض لبعض أقوال " متكلمى الإسلام " ليتبين لنا مدى التباين ومدى الاتفـاق بينهم وفلاسفة الإسلام .

وغنى عن البيان أن " المتكلمين " ينقسمون إلى : أشاعرة ، وماتريدية ، ومعتزلة ، وهؤلاء يمثلون علماء الكلام الذين يتكلمون بلسان أهل الحق ، وحاملى لواء الإسـلام إلى أن يرث الله تعالى الأرض وما عليها وقد أتفق " المتكلمون " على أن علم الله عز وجل : " صفة أزلية متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الإحاطة على مـا هى به من غير سبق خفاء " (١)

فهذا التعريف – رغم قصره – يوضح لنا عدة أمور :

١ – أن صفة العلم من الصفات الأزلية الإيجابية الثابتة لله أزلا .

٢ – أن صفة العلم تتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات .

٣ – أن علم الله تعالى محيط بكل شئ ، غاب أو ظهر ، قل أو كثر .

---

(١) راجع : البيجورى : المختار ص ٨١ ، د/ محى الدين الصافى وآخرين : العقيدة والأخـلاق ص ٦٥ ، لجنة من أساتذة العقيدة والفلسفة : أصول العقيدة والأخلاق ص ٥١ ، الإيجى : المواقـف الموقف الخامس ص ٢٨٥ .

٤ - أن علم الله تعالى يختلف عن علم المخلوقين ، لأن علمه لا يكون بعد جهل ، أما علم المخلوقين فيكون بعد خفاء وجهل .

٥ - أن العلم قائم بذات الله تعالى وليس قائما بغيره .

وقد برهن " الأشاعرة " على أن الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات بأدلة عقلية مستنبطة من أدلة نقلية ، وهذا أحد أئمة الإسلام ينقل لنا استدلال " المتكلمين " على علم الله فيقول :

" والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان :

الأول : أنه فاعل فعلا محكما متقنا ، وكل من كان كذلك فهو عالم ، أما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه أن من رأى خطوطا مليحة ، أو سمع ألفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة وأغراض صحيحة علم قطعا أن فاعلها عالم .

الثانى : أنه قادر أى فاعل بالقصد والاختيار ، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود .

فإن قيل : قد يصدر من الحيوانات العجم بالقصد والاختيار أفعال محكمة متقنة فى ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ماهو فى الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع أنها ليست من أولى العلم .

قلنا : لو سلمنا أن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات ، فلـــم لا يجـــوز أن يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى إلى ذلك بأن يخلقها الله تعالى عالمة بذلك ، أو يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل . " [١]

فهذه إحدى الأدلة العقلية التى استدل بها علماء الكلام على أن الله عالم ، وهـــو دليل يخاطب الفطرة السليمة لأنه يلفت الأنظار إلى هذه المخلوقات - الآثار - الموجـــودة فى هذا العالم الفسيح ، هذه الآثار التى هى شاهدة على أن وراءها مدبر حكيم ، وهـــو دليل استخدم فيه أصحابه قياس الغائب على الشاهد هذا القياس وإن كان - غير مســـلم من جميع الطوائف إلا أنه - يقوى الأدلة الأخرى الكثيرة المبرهنة على علم الله جل جلاله.

فإذا كانت الأفعال المحكمة المتقنة شاهدة على أن أصحابها ذوى علـــم وخـــبرة وحكمة فيما يفعلون ، ومهما كان الفعل وكان أصحابه فهو وهم لا يخرجون عن دائـــرة الخلق والإحداث .

وإذا كان هذا شأن أصحاب الفعل - المخلوق - فما بالنا بالخالق عز وجل ؟

أو بتعبير آخر : إذا كنا نصدق بأن هذا الفعل المحكم المتقن لايمكن صدوره إلا من عاقل ، فلماذا يتردد البعض فى عدم الإيمان بأن الله تعالى يفعل الأحكام المتقنة عن علم وحكمـــة وتدبير وقصد واختيار ؟

إن مثل من يصدق بفعل المخلوق ويكذب بفعل الخالق تعالى كمثل من يصـــدق بوجود المعدوم ، ويكذب بوجود الموجود .

---

(١) الإمام التفتازانى : شرح المقاصد المجلد الثانى ص ٦٤ - ٦٥ ، الإمام القشيرى : ثلاث رســـائل ، الرسالة الثالثة ص ٥٢ .

لذا فالحق بجانب " أهل الحق " - أهل السنة والجماعة - وما عداهم فليسوا على حق وصواب إلى أن يرث الله الأرض وما عليها .

وكثير من علماء " أهل الحق " برهن على فساد وخطأ من خـــالف إجمـــاع " جمهور المسلمين " في الأمور الاعتقادية المتعلقة بالله تعالى وصفاته وأفعاله وهذا أحدهـــم يقول :

ويقال " للمعتزلة " و " الجهمية " و " الحرورية " أتقولون : إن لله تعالى علمـــا بالأشياء سابقا فيها ، وبوضع كل حامل ، وحمل كل أنثى ، وبإنزال كل ما أنزل ؟

فإن قالوا : نعم ، قيل لهم : أثبتوا العلم ووافقوا ، وإن قالوا : لا ، قيل لهم : هذا جحد منكم . " [1]

وفي هذا النص : رد على من يقول أن علم الله تعالى حادث غير مفرقين بين علم المخلوق وعلم الخالق جل جلاله .

وفيه رد على من يزعم : أن علم الله تعالى يتغير بتغير الحوادث لأن مذهب " أهل الحق " : أن علم الله تعالى أزلي قديم غير مماثل لعلم المخلوقين ، فهو ليس كمثله شـــئ في ذات أو صفة أو فعل ولا يفهم - من هذا النص - أن المعتزلة ينكرون علـــم الله تعـــالى بالأشياء بل هم يعتقدون : أن الله عالم بالأشياء على خلاف بينهم وبين " أهل الحـق " في كيفية العلم .

وإنهم بوجه عام يثبتون العلم لله تعالى وبرهنوا على ذلك بالعقل والنقل في أكـــثر من موضع .

---

(١) الإمام الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ص ٤٤ .

وهذا كبيرهم – القاضى عبد الجبار – برهن على علم الله بقوله :

" إنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم ، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالمـــا ،

فإن قيل : وما المحكم من الأفعال ؟

قلنا : كل فعل واقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين وفى الأكثر إنما يظـهر ذلك فى التأليف بأن يقع بعض الفعال إثر بعض ، وهذه الدلالة مبنيـــة علـــى أصلين :

أحدهما : إنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم دلالة كونه عالما ؟ فهو أنا وجدنا فى الشاهد قادرين : **أحدهما** : قد يصح منه الفعل المحكم كالكاتب . **والآخر** : تعذر عليه كالأمى .

فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الأمـــر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهو كونه عالما ، لأن الذى يشتبه الحال فيه ليـــس إلا كونه ظانا ومعتقدا وذلك مما لا تأثير له فى إحكام الفعل " [1]

فهذه أحـــدى براهين المعتزلة – العقلية – على علم الله جل جلاله بوجه عـــام متفقين فى هذا مع " جمهور المسلمين " فى إثبات العلم له سبحانه وتعالى ، مختلفين عنـــهم فى كيفية هذا العلم .

أما فيما يختص بعلم الله تعالى بالجزئيات وهى القضية التى كانت ومـــا زالـــت موضع خلاف بين " الفلاسفة " من جهة وبين " المتكلمين من جهة أخرى فبعد اطلاعنـا على بعض مصادر " المعتزلة " الواردة بهذا الشأن وجدنا : أن " المعتزلة " يعتقـدون أن الله

(١) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ١٥٧ .

تعالى يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات ، لافرق عنده بين كلى وجزئى ، صغير أو كبير ، قليل أو كثير .

وهذا نص ما قاله القاضى " عبد الجبار " فى هذه القضية الهامة :

" وأما الذى يدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذى يصح أن تعلم عليها ، فهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، فما من معلوم يصح أن يعلم عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين فيجب فى القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها ، وإذا صح وجب لأن صفة الذات متى صحت وجبت " [1]

وهكذا يتضح الفارق بين " الفلاسفة " - القاصرين علم الله على الكليات - من جهة والمتكلمين من جهة أخرى ، وليس الأمر مجرد خلاف عابر بين الفريقين ، ولكن صحة الاعتقاد فيها يترتب عليه صحة العقيدة ، والعكس صحيح ، أى أن فساد القول والاعتقاد - فيها - يؤدى إلى فساد عقيدة المعتقد .

ولا أدل على ذلك من قيام عالم من علماء الإسلام - الكبار - وهو حجة الإسلام الإمام " الغزالى " بتكفير من يقصر علم الله على الكليات دون الجزئيات .

ولكى نستكمل الدائرة كان لنا أن نذكر بعض النصوص النقلية التى تؤكد على علم الله تعالى بكل شئ فى الأرض وفى السماء ، أو بين السماء والأرض ، كإشارة واضحة إلى توافق العقل مع النقل فى هذه القضية كغيرها من قضايا أخرى اعتقادية .

(١) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ١٦٠ .

النصوص النقلية وعلم الله تعالى

١ - قال الله تعالى : ﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ (١)

٢ - قال الله تعالى : ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴾ (٢)

٣ - قال الله تعالى : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (٣)

٤ - قال الله تعالى : ﴿ أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (٥) وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (٤)

---

(١) سورة البقرة آية : ٢٥٥ .

(٢) سورة الأنعام أية : ٣ .

(٣) سورة الأنعام آية : ٥٩ .

(٤) سورة هود آية : ٥ - ٦ .

٥ – روى الإمام " البخارى "وغيره عن جابر–رضى الله عنه –قال : كان النـــبى ﷺ يعلمنا الاستخارة فى الأمور كلها كالسورة من القرآن ، فيقول : " إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ، ثم يقول : اللهم إنى أستخيرك بعلمـــك واستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فإنك تقدر ولا اقدر وتعلـــم ولا أعلم وأنت علام الغيوب ...... " (١)

وأمثال هذه النصوص – النقلية – كثير ، وجميعها يؤكد على أن الله عز وجـــل عالم بكل شئ خلقه ، وجد أو سيوجد ، وكيف يعذب عن علمه شـــئ فى الأرض أو فى السماء وهو السميع العليم ؟

(١) الحديث رواه الإمام البخارى فى صحيحه – كتاب الجمعة – باب – ما جاء فى التطوع .



الفصــــل الثانــــي

ما يجـوز

في

حــق الله تعالــى



فى هذا الفصل - بمشيئة الله وتوفيقه - نعـــرض لمذهـــبى " الفلاســفة " و " المتكلمين " فى رؤية الله عز وجل ، رزقنا الله تعالى وسائر المؤمنين النظر إليـــه والتمتـــع بوجهه الكريم .

وبادئ ذى بدئ نشير إلى أن هذه المسألة من المسائل الإلهية التى لم تتفـــق فيـــها كلمة " الفلاسفة " و " المتكلمين " على رأى واحد بشــــأنها ، بـــل كـــان الخـــلاف والاختلاف هو السائد ، بدليل أن الفلاسفة ليسوا على رأى واحد بشـــأنها ، وكذلـــك الشأن بالنسبة للمتكلمين سواء المتقدمين منهم أو المتأخرين .

هذه النتيجة التى وصلنا إليها لم تأت إلا بعد استقراء كثير من أقوال الفلاســـــفة والمتكلمين فى هذه القضية الهامة ، وهذا الخلاف والاختلاف كان نتيجـــة لعـــدم فـــهم النصوص النقلية - الواردة فى هذه القضية - وتأويلها أو صرفها عن ظواهرها فى بعـــض الأحيان .

كما أن هذه المسألة لها علاقة أكيدة بمسألة تنزيه الله عـــز وجـــل عـــن مماثلـــة الحوادث، ونفى الجسم والجسمية والجهة عنه سبحانه وتعالى ، وذلك لأن النافين لرؤيـــة الله تعالى فى الآخرة لم يستطيعوا أن يوفقوا بين تنزيه الله عن مماثلة الحوادث والرؤية فانتهوا إلى نفى الرؤية لكى يتخلصوا من هذا الأمر .

ولكن المثبتين للرؤية اعتقدوا أن الله تعالى لا يشبه الحوادث فى شئ لذلك قـــالوا برؤيته انطلاقا من النصوص النقلية والآثار الصحيحة الواردة بهذا الشأن ، وهذه نماذج من أقوال بعض فلاسفة الإسلام فى هذه القضية الإلهية :

ابـــن رشـــد

الحكيم ابن رشد – فيلسوف الأندلس – من الفلاسفة النــافين لرؤيــة الله و لم يكتف بهذا وإنما وجدناه ينتقد المجوزين للرؤية أمثال " الأشاعــرة " وغيرهم وذلك بنــاء علــى تعليلات واهية استند إليها فى القول بالمنع ، وهذا جانب يسير من نقده للأشــاعرة – بوجه خاص – لقولهم بالجواز :

" وهذا كله فى غاية الفساد ، لأنه لو كان البصر مثلا إنما يدرك ذوات الأشياء لا أحوالها التى تدرك به لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود لأن الأشياء لا تفترق بالشـئ الذى تشترك فيه ، ولما كان لحاسة البصر أيضا إدراك فصول الألوان ، ولا لحاسة السـمع إدراك فصول الأصوات وهكذا سائر الحواس ، ولكانت مدركات الحواس واحدة بالجنس لافرق بين ما تدركه حاسة أخرى ، وهذا كله فى غاية الخروج عما يعقله الإنسان " [1]

كذلك واصل – ابن رشد – هجومه على المجوزين للرؤيــة بوجــه عــام و " الأشاعرة " بوجه خاص فى محاولة أخيرة لتعليل مذهبه الرافض والمخالف لإجماع جمــهور الحق فى كثير من القضايا الإلهية فيقول :

" وإذا صرح للجمهور أن تلك الحالة مزيد علم ؟ شكوا فى الشريعة ونصوصــها وكفروا المصرح لهم بها ، فمن خرج عن منهاج الشرع فى هذه الأشياء فقد ضل ســواء السبيل .

---

(١) ابن رشد : فلسفة ابن رشد ص ٧٦ – ٧٧ .

ولهذا يجب أن نجعل لكل طبقة من الناس تعليما خاصا كما فعل الرسـول ﷺ " إنا معشر الأنبياء أمرنا أن نترل الناس منازلهم وأن نخاطبهم على قدر عقولهـم " ، وإذن رؤية الله معنى ظاهر ولا يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره فى حق الله تعـالى ، يعنى إذا لم يصرح بنفى الجسمية ولا بإثباتها " (١)

بهذا يتبين أن حكيم الأندلس – ابن رشد – قد قال بمنع رؤية الله فى الآخـرة ، بناء على محاكاة فلاسفة اليونان من جهة ، وبناء على فهمه للنصوص النقلية مـن جهـة أخرى ، وبناء على معارضته لأى مسلك سنى أو أشعرى من جهة ثالثة .

على كل فهذا رأيه الذى ارتآه – فى هذه المسألة الهامة – وليس لنا إلا أن نعرض للأقوال بأمانة ، ونشير – فى النهاية – إلى الرأى الصواب فقط ، لأن الأمر أولا وأخـيرا حرية فكرية واعتقادية لاجبر ولا اضطرار ، مما يؤكد سماحة الإسلام واتساعه للجميـع حتى المخالفين لتعاليمه .

وإذا كان " ابن رشد " قد انتقد مذهب " أهل السنة والجماعة " فى موقفهم مـن هذه المسألة ، فإن أئمة " أهل الحق " قد ردوا عليه الصاع صاعين كذلك ، فقاموا ببيـان فساد ما ذهب إليه أولا ، وخطأ مهاجمته لهم ثانيا .

فهاهو أحد أئمة الإسلام – ابن تيمية – يرد على " ابن رشد " فيقول :

(١) ابن رشد : فلسفة ابن رشد ص ٧٨ .

" إن كلام ابن رشد هذا أضعف من كلام المتكلمين ومن كلام الفلاسفة لأنه ليس فى كون الشئ لا يشار إليه ما يستلزم أمرا وجوديا ، كما أن نفى الرؤية عن بعض المخلوقات كالنفس لا يستلزم نفيها عن البارى تعالى " [1]

ويواصل - ابن تيمية - الرد على الفلاسفة النافين للرؤية بوجه عام والحكيم ابن رشد بوجه خاص فيقول :

" هؤلاء كان عمدتهم إثبات الكليات الإنسانية المشتركة والحيوانية المشتركة ، وهذه كليات فى الذهن فلم ينازعهم الناس فى ذلك ، وإنما نازعوهم فى إثبات موجود خارج

الذهن ليس بجسم قائم بنفسه لايمكن الإحساس به "[2]

وبهذا يكون " ابن رشد " مع القائلين : بنفى رؤية الله تعالى فى الآخرة وناقدا للقائلين بجوازها بناء على تفسيرات وتأويلات خاصة للنصوص النقلية وكذا البراهين العقلية .

ابن سينا

ونأتى إلى هذا الفيلسوف الذى كان له النصيب الأكبر من انتقادات أئمة الإسلام بوجه عام وحجة الإسلام - الغزالى - بوجه خاص ، وعندما اقتربنا من بعض المصادر

---

(١) الإمام ابن تيمية : العقل والنقل ج٤ ص ٥٠٨ .

(٢) ابن سينا : التعليقات ص ٨٤ .

السينوية بهذا الشأن وجدنا هذا الرجل قد غلب عليه الغموض والتورية فى التعبير ، بمعنى أن الحكيم – ابن سينا – لم يتعرض لهذه المسألة الهامة فى كتبه الإلهية الفلسفية على غير عادته ، وبعد طول بحث وجهد وجدنا لهذا الحكيم : نصا قصيرا ورد فى ثنايا بعض كتبه الإلهية قال فيه :

" الرؤية : هى أن تشغل النفس قواها بشئ من مذهب ما تطلبه ليتم استعدادها لقبول الصورة المطلوبة من عند واهب الصور " (١)

هذا هو النص الذى ورد عن " ابن سينا " فى هذه القضية الإلهية وهو – كما نرى – يتصف بالإبهام والإجمال فى آن واحد ، فلا ندرى هل يعنى به رؤية الله تعالى حقيقة ؟ أم يعنى به الرؤيا المنامية ؟ أم يعنى به التجلى والكشف على بعض عباد الله الصالحين ؟

وعلى هذا لا يمكن أن نقطع بحكم حول هذا الرجل فى موقفه من مسألة الرؤية ، لذا كان لزاما علينا أن نتوجه إلى الرجل الذى قام بشرح نصوصه الفلسفية خاصة إشاراته وتنبيهاته ألا وهو : " نصير الدين الطوسى " لنرى ماذا قال بشأن هذه المسألة ؟ ، وماذا نقل إلينا من موقف " ابن سينا " فيها ؟

وقبل التعرف على رأى الطوسى فى هذه المسألة الهامة نعرض لبعض اعتراضاته وردوده على المجوزين للرؤية بوجه عام وفخر الدين الرازى بوجه خاص :

---

(١) ابن سينا : التعليقات ص ٨٤ .

١ - عندما استدل - الرازى - على إمكان رؤية الله تعالى بناء على استقرار الجبل مشيرا إلى أن استقراره ممكنا عقليا والمعلق على الممكن ممكن .

فكان رد " نصير الدين الطوسى " على هذا الدليل :

" يمكن أن يقال على قوله - الرازى - المذكور فى الاية منشأ صحة الاستقرار لا لامتناعه ، أن المذكور فى الآية هو وقوع السكون فى حال النظر إلى الجبل الذى عبر عنه بقوله عز من قال : { فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ } [1] لا صحة السكون " [2]

أى إن " الطوسى " يشترط أن يكون استقرار الجبل حال نظر الله تعالى إليه وليس استقراره بعد ذلك عكس ما يفهم من الآية الكريمة التى استدل بها المجوزين للرؤية.

وبهذا يتبين الفرق بين فهم " جمهور المسلمين " من ناحية ، والخواجة " نصير الدين الطوسى " من ناحية أخرى .

٢ - عندما استدل - الرازى - على مذهبه فى الرؤية بقول الله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [3] وتفسيره لها بما يتفق مع مذهب " أهل الحق" كان رد " نصير الدين الطوسى " على الآية الكريمة وتفسير الإمام " الرازى " لها هكذا:" للخصم أن يقول : الآية تدل على أن الحال التى عبر عنها تعالى بقوله :

---

(١) سورة الأعراف آية : ١٤٣ .

(٢) نصير الدين الطوسى : تلخيص المحصل ص ١٩١ .

(٣) سورة القيامة آية : ٢٢ - ٢٣ .

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ متقدمة على حالة استقرار أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار، وانتظار العقاب بعد الإنذار بوروده غم عظيم يقتضى بسارة الوجه كمن ينتظر أن يعاقب حين يتيقن ورود العقاب عليه من قريب " [1] أى أن مفهوم "نصير الدين الطوسى " للآية الكريمة وإمكانية الرؤية منفى بالآية الكريمة ، بدليل أن الإخبار عن ذلك كان قبل دخول أهل الجنة فى الجنة ، وأهل النار فى النار .

٣ - عندما وضح الإمام " فخر الدين الرازى " مفهوم الآية الكريمة الواردة فى قوله تعالى :

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [2] أشار - الرازى - أن المنفى هو الاحاطة أو الادراك وليس الرؤية وفرق كبير بين الإدراك والرؤية من الناحية اللغوية ، فضلا عن الناحية الاصطلاحية .

ولكن " نصير الدين الطوسى " لم يسلم بهذا التفسير أو التأويل للآية الكريمة لأنه يخالف مذهبه - فى الرؤية - فقال فى رده عليه :

" نفى الادراك عنه تعالى مدح ، فالإدراك نقص ليس بشئ لأن المدح له نفى الادراك البصرى ، فالنقص يكون هو الإدراك والله تعالى متره عن ذلك بالاتفاق " [3]

(١) نصير الدين الطوسى : تلخيص المحصل ص ١٩٢ .

(٢) سورة الأنعام آية : ١٠٣ .

(٣) نصير الدين الطوسى : تلخيص المحصل ص ١٩٢ باختصار .

أى أن " نصير الدين الطوسى " قد منع الرؤية بناء على فهمه للآية الكريمة ، وعدم تفريقه بين الادراك والرؤية ، وهذا عكس مفهوم " جمهور المسلمين " لها .

هذا فيما يتعلق بردود " نصير الدين الطوسى " على الإمام " فخر الدين الرازى " خاصة، ولكل مجوز للرؤية عامة .

" والرؤية و سؤال " موسى " عليه السلام لقومه والنظر لايدل على الرؤية مع قبوله التأويل ، وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على المكان " [1]

ورغم أن نص " نصير الدين " واضح فيه نفى الرؤيا استنادا إلى أن القول بالرؤية نقص على الله تعالى والنقص متره عنه ، لذا فالرؤية منفية عنه كذلك ، إلا أن شارحيه - الحلى والقوشجى - قد أكدا النفى والمنع ، فقال " الحلى ":نخلص من هذا إلى القول : أن الرئيس " ابن سينا " مع القائلين بنفى الرؤية عن الله تعالى بناء على التأويلات التى حاول بها تلميذه - الطوسى - أن يدعم بها مذهبه الرافض للرؤية والرد على القائلين بإمكانها عقلا ، ووقوعها نقلا بالأدلة النقلية الناطقة بذلك ، أو المشير إليها ضمنا .

وإنما قلنا أن " ابن سينا " يقول بالمنع ؟ بناء على أن معظم آرائه الإلهية تتوافق مع " المعتزلة - النافين للرؤية - ومخالفة " لأهل السنة والجماعة " .

---

(١) الحلى : كشف المراد ص ٣٢١ - ٣٢٣ ، القوشجى : شرح التجريد ص ٢٩٨ - ٣٠٤ .

ابـــن طفيـــــل

وإذا كان " ابن رشد " و " ابن سينا " قد استبعدا رؤية الله فى الآخرة مطلقـــا ، أى سواء للمؤمنين أو لغيرهم ، وذلك استنادا إلى حجج واهيـــة ، وتعليـــلات فاســـدة لاتستقيم مع عقل سليم أو نقل صحيح .

فإن هذا الحكيم - ابن الطفيل - قد خالفهما فى ذلك وأشار إلى أن أقصى مــــا ينشده أى إنسان عاقل هو رؤية الله جل جلاله ، وذلك عندما قال :

" فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجـــود الواجـــب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبدا ، حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكى توافيه منيتــه وهو فى حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم " [1]

وبهذا يتبين الفرق الواضح بين مذاهب الفلاسفة واتجاهاتهم العقلية ومدى تــأثرهم بمن سبقهم أو عاصرهم من الفلاسفة ، غاضين النظر عما إذا كان هذا يتوافـــق مـــع " جمهور المسلمين " أو يخالفهم ؟

وإما أن يكون هذا نابع من فهمهم للنصوص النقلية الواردة بهذا الشأن وتفسيرهم لها على وفق ما يوافق مذهبهم .

---

(١) د/ عبد الحليم محمود : فلسفة ابن طفيل وقصة حى بن يقظان ص ١٦٢ .

المتكلمون ورؤية الله تعالى

بعد أن عرضنا لبعض أقوال فلاسفة الإسلام وموقفهم من مسألة رؤية الله تعـــالى وتبين لنا مدى الخلاف والاختلاف فى فهم النصوص النقلية وتفسيرها أو تأويلها وصرفها عن ظواهرها .

نأتى إلى " متكلمى الإسلام " لنرى ماذا قالوا فى هذه القضية الهامة ؟

وقبل التعرف على أقوال المتكلمين فى هذه القضية الهامة وموقف المتكلمين منها نشـير إلى أن النزاع فى هذه القضية ليس وليد اليوم أو الليلة ، وإنما الخلاف والاختلاف حولها قـديم بقدم الزمان والمكان .

والطريف أن كلا الطرفين وجد فى النصوص النقلية - كتاب وسنة - ما يؤيـــد مذهبه ، ونادرا ما يحصل هذا فى القضايا الإلهية على هذا الشكل وبهذه الصورة ، والعقـل الإنسانى يقول : لابد أن يكون الحق بجانب أحد الفريقين وليس كلاهما ، فإما أن يكـون الحق بجانب المجوزين للرؤية ، وإما أن يكون الحق بجانب المانعين لها ؟

وكثير من الباحثين قد لاحظ هذا وأشار إليه فى أكثر من موضع وها هو أحدهـم يقول فى ذلك :

" هذه المسألة هى إحدى مسائل النزاع فى ذات الصفة بين " أهل السـنة " و " المعتزلة " التى يوجد فيها بسهولة كل منهما سنده من القرآن ، وهى ترجع إلى الاختلاف

فى تصور ذات الله تعالى وتصور ما يجب أن يكون من نسبة بين الشـــخص والموضـــوع المرئى " [1]

ومفهوم هذا النص : أن المانعين لرؤية الله تعالى يقيسون رؤية الخالق جل جلالـــه برؤية المخلوق ، بمعنى أنهم تصوروا أن الله تعالى ينطبق عليه مثل ما ينطبق على الحوادث ، فالحوادث لكى ترى لابد أن تكون مقابلة للرائى وأن تكون فى جهة وأن تكون فى جهـــة وأن تكون محددة ، وألا يكون هناك حائل بينها وبين الرائى إلى غير ذلك من شروط .

ولأن الله تعالى متره عن صفات الحوادث فلا ينطبق عليه هذه الشروط فـــإذا لم يكن الخالق تعالى متره عن صفات المخلوق فأى تمايز يبقى بعـــد المماثلـــة فى الشـــروط والضوابط بين " الخالق " تعالى والمخلوق ؟

أما المجوزين للرؤية فأخذوا النصوص النقلية على ظاهرها و لم يتعرضوا لتأويلها أو صرفها عن ظواهرها .

وهذا موقف الفرق الإسلامية من هذه القضية الإلهية الهامة :

أهل السنة والجماعة ورؤية الله تعالى

ويمثل المجوزين للرؤية أهل السنة والجماعة على اختلاف أسمائهم ومسمياتهم ، سواء كانوا أشاعرة ، أو ما تريدية ، أو ما يوافقهما .

---

(١) د/ محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ص ٨٩ .

وقد استدل " الأشاعرة " على جواز رؤية الله تعالى بأدلة عقلية ونقلية ، فمـــن أدلتهم العقلية التي استشهدوا بها على مذهبهم :

١ - أنه ليس موجود إلا وجائز أن يرينا ، الله عز وجل ، ,إنما لا يجوز أن يرى المعـدوم فلما كان الله عز وجل موجودا مثبتا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل .

٢ - ومما يدل على رؤية سبحانه بالأبصار ؟ إن الله عز وجل يرى الأشياء ، وإذا كـــان للأشياء رائيا فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه ، وإذا كان لنفسه رائيا فجـــائز أن يرينا نفسه وذلك أن من لا يعلم نفسه لا يعلم شيئا ، فلما كان الله عز وجل رائيـا للأشياء كان رائيا لنفسه .

٣ - إن المسلمين اتفقوا على أن الجنة فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطـر على قلب بشر من العيش السليم والنعيم المقيم وليس نعيم فى الجنة أفضل من رؤيـة الله عز وجل بالأبصار وأكثر من عبد الله عز وجل عبده للنظر لوجهه .

فإذا لم يكن بعد رؤية الله تعالى أفضل من رؤية نبيه ﷺ،وكانت رؤية نـــبى الله أفضل لذات الجنة كانت رؤية الله عز وجل أفضل من رؤية نبيه ﷺ وإذا كـــان ذلـك كذلك لـــم

يحرم الله تعالى أنبياءه المرسلين وملائكته المقربين وجماعة المؤمنين من النظـــر إلى وجهه عز وجل . [1]

(١) الإمام الأشعرى : الإبانة عن وصول الديانة ص ١٨ .

فهذه أدلة عقلية تخاطب الفطرة السليمة من التيارات الفكرية ، والمذاهب الإلحادية وتأثيرات الفلسفة اليونانية البعيدة - فى معظم أفكارها - عن منطوق النقل ومفهوم العقل كيف ؟

لأن الدليل الأول :

يفهم منه أن الذى يجوز رؤيته هو الموجود بالفعل وما عداه فلا يمكن رؤيته ، وهذا ما يسلم به العقل السليم ، ولما كان الله تعالى موجودا بالفعل بل هو الذى يعطى لكل موجود سبب وجوده فإن العقل السليم - بالطبع - لا يحيل رؤيته .

أما الدليل الثانى :

فيفهم منه أن الله تعالى موجود ، ومن صفاته السمع والبصر وغيرهما من صفات، ولما كان كذلك فإنه يرى الأشياء ويدركها ، ومن كانت هذه صفته ؟

فإن رؤيته لنفسه تكون أولى من رؤيته لغيره ، وإذا كان الأمر كذلك فإن العقل لا يستبعد أن يمنح الخالق تعالى مخلوقه قدرة أو قوة إضافية لكى يستطيع بها رؤية خالقه جل جلاله ، وليست هذه منحة عامة لجميع الناس ، وإنما هى منحة خاصة لعباده المؤمنين فقط ، وغيرهم محجوبون عن رؤيته جل جلاله .

أما الدليل الثالث :

فهو واضح الدلالة على إجماع المسلمين فى أن الجنة فيها ما فيها من نعيم ما يفوق الوصف ، ويعجز اللسان عن التعبير عنه وأفضل ما فيها من نعيم هو رؤية المؤمنين لرب العالمين .

والعقل السليم يقول ويتسائل : إذا كان المؤمن محجوب عن رب العالمين مثله فى ذلك مثل الكافرين ، فأى فرق وأى تمايز بعد ذلك بين المؤمنين وغيرهم ؟

وإذا كان العقل يرفض التساوى أو الاشتراك فى الحكم ، فرب العالمين أولى بذلك من العقل .

وقد أشار إلى ذلك كثير من الباحثين القدامى والمحدثين كإشارة واضحة على إجماع المسلمين والباحثين المنصفين فى هذه القضية الإلهية فهذا أحدهم يقول فى ذلك :

" يرى الإمام " الغزالى أن الإنسان السعيد يرى الله فى الدار الآخرة والرؤية فى نظر الغزالى اسم للإدراك الكامل الواضح ، وليس من ضرورة ذلك أن يكون بخصوص العين لأن الرؤية سميت رؤية لأنها غاية الكشف ولأنها واقعة بالعين ، فالإنسان السعيد فى الدار الآخرة سوف يدرك الله تعالى بالفعل إدراكا أقوى وأوضح وأتم مما كان فى الدار الدنيا ، لأن البدن وعلائقه حجاب دون تمام هذا الإدراك " [١]

وكثير من الأئمة والباحثين قد أكدوا على تدخل الله تعالى فى الأمر ، بمعن أنه جل جلاله يفيض على المؤمنين بهذه النعمة أو المنحة الإلهية التى ليست فوقها نعمة ولا منحة .

وها هو أحد الأئمة الأعلام - ابن حزم - يشير إلى ذلك بقوله :

" وإن الله تعالى يراه المسلمون يوم القيامة بقوة غير هذه القوة " [٢]

وعلى هذا النحو جاءت أدلة " أهل السنة والجماعة " لتؤكد على رؤية المؤمنين لرب العالمين يوم الدين يوم يقوم الناس لرب العالمين . [١]

---

(١) د/ سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ص ٣٥٦ .

(٢) الإمام ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ص ٧٥ .

ولو رحنا نتتبع أدلة – أهل الحق – المجوزين للرؤية ما انتهينا من ذلك قبل وقت طويل ولكن مقصدنا هو الإشارة إليها وليس الحصر أو الاستقراء .

الماتريدية ورؤية الله تعالى

كان فيما سبق بعض ما استدل به " الأشاعرة " الذين يمثلون أهل السنة والجماعة على رؤية الله جل جلاله فى الآخرة .

أما الطرف الثانى الذى يمثل مذهب " أهل الحق " فهم " الماتريدية " فماذا قالوا فى هذه القضية الهامة ؟ وما هى أدلتهم على مدعاهم ؟

---

(١) من الأبحاث القيمة التى عالجت هذه القضية الهامة بحث بعنوان : (ضوء السارى فى معرفة رؤية البارى عز وجل) وقسمه صاحبه إلى : **مقدمة ، وتسعة فصول** ، تناول فى **الفصل الأول** : إثبات رؤية الله فى الآخرة من القرآن الكريم . **والفصل الثانى** : تعرض للأخبار النبوية الواردة فى الرؤية . **والفصل الثالث** : اعتراضات المانعين والرد عليها . **والفصل الرابع** : عرض للأدلة النقلية والعقلية . **والفصل الخامس** : عرض بعض مااحتج به المنكرين للرؤية والرد عليها. **والفصل السادس** : عرض لبعض أقوال المفسرين . **والفصل السابع** : عرض لجملة من شبهات المعتزلة والرد عليها . **والفصل الثامن** : رؤية الله فى الدنيا . **والفصل التاسع والأخير** : عرض لأقوال الإمام الغزالى فى الرؤية .

(راجع الإمام أبى شامة : ضوء السارى إلى معرفة رؤية البارى عز وجل .)

كذلك أعجبنى بحث قيم بعنوان : دلالة القرآن والأثر على رؤية الله تعالى بالبصر ، وقد قسمه صاحبه إلى : مقدمة ، وثلاثة فصول .

راجع د/ عبد العزيز الرومى : دلالة القرآن والأثر على رؤية الله بالبصر .

وبعد اطلاعنا على بعض المصادر الماتريدية بهذا الشأن :

وجدناهم لا يفترقون عن " الأشاعرة " فى إثباتهم رؤية الله تعالى فى الآخرة وقد لاحظنا عليهم أنهم يقرنون الدليل العقلى بالدليل النقلى ، كإشارة واضحة على توافق الدليل العقلى مع الدليل النقلى فى سائر القضايا الإلهية المتعلقة بالله وصفاته وأفعاله .

وهذا إمام " الماتريدية – أبو منصور الماتريدى – يقول فى ذلك :

" القول فى رؤية الرب عز وجل عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير فأما الدليل على الرؤية ؟ فقوله تعالى : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [1] ولو كان لا يرى لم يكن لنفى الادراك حكمه إذ يدرك غيره بغير رؤية ، فموضع نفى الإدراك لا معنى له . **والثانى** : قول " موسى " عليه السلام { رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ } [2] ولو كان لا يجوز الرؤية لكان ذلك السؤال منه جهل بربه تعالى ومن يجهله لايحتمل أن يكون موضعا لرسالته أمينا على وحيه .

وبعد : فإن الله تعالى لم ينهه ولا أيأسه ، وبدون ذلك نهى " نوحا " وعاتب"آدم" عليهما السلام وغيرهما من الرسل " [3]

ويلاحظ القارئ الكريم : سهولة التعبير ، وذلك نتيجة للإستشهاد بكلام الله المعجز الذى لا يتطرق إليه أدنى شك أو ريب من قبل المؤمنين خلافا لغيرهم .

---

(١) سورة الأنعام آية : ١٠٣ .

(٢) سورة الأعراف آية : ١٤٣ .

(٣) الإمام الماتريدى : كتاب التوحيد ص ٧٨ – ٨٥ .

واستدلال " الماتريدية " واضح لا يحتاج إلى توضيح ، ولا يحتاج إلا إلى الإيمان به لأنه مؤيد بكلام الله تعالى جل جلاله .

المعتزلة ورؤية الله تعالى

أما " المعتزلة " فإنهم يستبعدون رؤية الله تعالى فى الآخرة إعتمادا على أدلة نقلية فسروها على وفق مذهبهم ، وأدلة عقلية صاغوها على وفق هواهم .

وفى محالة لتدعيم مذهبهم وتقويته قالوا : إنهم ليسوا وحدهم المانعين رؤية الله تعالى فى الآخرة وإنما يشاركهم فى هذا المنع " الزيدية " و " الخوارج " وكثير من " المرجئة " ، كأنهم وهذه الفرق فى جهة ، و " أهل السنة والجماعة " فى جهة أخرى وليس هذا قولنا ، وإنما هو قولهم وما يفهم من ذكرهم لهذه الفرق ، وإن " المعتزلة " يؤكدون الخلاف والاختلاف بينهم وبين " أهل الحق " فى هذه القضية الإلهية على الأقل ناهيك عن قضايا أخرى وهذا كبيرهم – القاضى عبد الجبار – يعبر عن مذهبه ومذهب فرقته فى هذه القضية الإلهية فيقول :

" اختلف الناس فى ذلك ، فاما أهل العدل – المعتزلة – بأسرهم ، والزيدية والخوارج ، وأكثر المرجئة " فإنهم قالوا : لايجوز أن يرى الله تعالى بالبصر ، ولايدرك به على وجه لا حجاب ومانع ، لكن لأن ذلك يستحيل .

ومما يدل على أنه لا يصح أن يرى بالأبصار ؟ إن البصر لا يصح أن يرى به إلا ما كان مقابلا له أو فى حكم المقابل له فما اختص بذلك صح أن يرى بالبصر ، وما

خرج عنه لا يصح أن يرى به ، وهذا الشرط فى أنه واجب فيما يصح أن يرى بالبصر بمنزلة البصر فى أنه شرط واجب فى الرائى " [1] .

وفى محاولة أخرى لتقوية مذهبه نراه يشير إلى أن النصوص النقلية تؤيد ما ذهب إليه فى المنع ونفى رؤية الله تعالى مطلقا عن المؤمنين وغيرهم فيقول :

" إن السمع كالعقل فى أنه يصح أن نعلم به أنه تعالى لا يرى ويمكن أن نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعا لأن صحة السمع لاتقف عليها ، وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن " [2]

فهذا ما قاله زعيم " المعتزلة " القاضى عبد الجبار فى هذه القضية الإلهية الهامة .

وبالنظر إلى كلامه هذا يبدو تناقضه مع العقل السليم والنص الصحيح كيف ؟

١ - أما تناقضه مع العقل ؟ فإن جميع العقلاء قد أجمعوا على أن كل شئ يدخل فى حيز الامكان والجواز العقلى ماعدا أن يكون " للبارى " تعالى شريكا ، فهذا هو الأمر الوحيد المستحيل عقلا .

ولما كانت رؤية الله تعالى تقع فى دائرة الإمكان العقلى فقد قال العقلاء بإمكانها أو جوازها عقلا ، ووقوعها سمعا .

ولكن زعيم المعتزلة ومن وافقه شذ عن الإجماع ونقل مسألة الرؤية من حيز الإمكان والجواز إلى حيز الاستحالة والمنع .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، المجلد الرابع ص ١٣٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ، المجلد الرابع ص ١٧٣ ، شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣ .

٢ - أن " المعتزلة " ومن وافقهم لايميزون بين أمور الدنيا وأمور الآخرة ، ناسين أن للدنيا حسابها وللآخرة حسابها ، بل لايميزون بين ما يجب لله تعالى وما يجب للمخلوق من صفات .

بمعنى أن " المعتزلة " يقيسون رؤية " المخلوق " برؤية " الخالق " جل جلاله ، متجاهلين أن الله ليس كمثله شئ فى شئ وذلك باشتراطهم شروطا كثيرة لكى تتم الرؤية بين " الخالق " تعالى والمخلوق مثل : المقابلة ، والجهة وغيرهما .

٣ - أما تناقض كلامه مع النقل فإن الذى ذهب إليه - عبد الجبار - منمنعه لرؤية الله جل جلاله يتناقض مع صريح النصوص النقلية المؤكدة على أن المؤمنين يرون ربهم تعالى يوم الدين .

٤ - إن " جمهور المسلمين " أجمعوا على إمكانية الرؤية ، ومن شذ عن هذا فقد خرج عن الإجماع ، وخالف كل معقول ومنقول .

النصوص النقلية ورؤية الله تعالى

ورد فى القرآن الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة كثير من النصوص النقلية تؤكد على أن المؤمنين يرون ربهم تعالى يوم القيامة ، من هذه النصوص :

١ - قوله تعالى : ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ (١)

(١) سورة يونس آية : ٢٦ .

٢ - قوله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [١]

٣ - قوله تعالى : ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴾ [٢]

٤ - روى الإمام " البخارى " وغيره عن " جرير البجلى - رضى الله عنهما - قـال : خرج علينا رسول الله ﷺ ليلة البدر فقال : " إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون فى رؤيته " [٣]

٥ - روى الإمام " البخارى " وغيره عن " أبى سعيد الخدرى " رضى الله عنهما قال: قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟
قال : " هل تضامون فى رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحوا ؟ قلنا : لاقال: فإنكم لاتضامون فى رؤية ربكم يومئذ إلا كما تضامون فى رؤيتهما " [٤]

هذا وقد فسر كثير من المفسرين الزيادة الواردة فى قول الله تعالى : ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ ﴾ [٥] بأنها : النظر إلى وجهه الكريم .

وعلى رأس هؤلاء الأئمة الأعلام : الإمام " إسماعيل بن كثير " صاحب تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى .

---

(١) سورة القيامة آية : ٢٢ - ٢٣ .

(٢) سورة المطففين آية : ١٥ .

(٣) الحديث أخرجه البخارى فى كتاب التوحيد باب قول الله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ .

(٤) الحديث أخرجه البخارى فى طتاب التوحيد باب قول الله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ .

(٥) سورة يونس آية : ٢٦ .

كما ذهب إلى ذلك جمع كبير من الصحابة والتابعين وتابعى تابعيهم بإحسان إلى يوم الدين الذين منهم : الخليفة الأول لرسول الله ﷺ " أبو بكر الصديق " رضـــى الله عنـــه

وأبى بن كعب ، وكعب بن عجرة ، وحذيفة بن اليمان وأبو موسى الأشعرى ، وعبد الله ابن عباس ، وسعيد بن المسيب ، ومجاهد ، وعكرمة ، وعبد الرحمن بـــن أبى ليلى ، وغيرهم كثير .[1]

فهل بعد هذا التأكيد تأكيد ؟ وهل بعد كلام الله ورسوله ﷺ كلام ؟

رزقنا الله تعالى والمؤمنون رؤيته والتمتع بوجهه الكريم

---

(١) الإمام ابن كثير : النهاية فى الفتن والملاحم ج٢ ص ٣٥٤ .

لبـــاب الثالـــث
لعالـــم

يشتمل على فصلين :

لفصل الأول : العالم بين القدم والحدوث .
لفصل الثانى : الله تعالى والعالم .

الفصل الأول
العالـم بين القـدم والحـدوث

نبين فى هذا الفصل بمشيئة الله تعالى موقف " الفلاسفة " و " المتكلمين " من قضية قدم العالم وحدوثه ، وموقف الإسلام من هذه القضية ؟

وتكون البداية مع " الفلاسفة " وماذا قالوا بشأن هذه القضية ، وقبل التعرف على أقوال بعض الفلاسفة ، نشير إلى أن الآراء فى هذه القضية – وذلك بعد استعراضنا لها – لاتخرج عن ثلاثة آراء هى :

الأول : ويمثله كثير من الفلاسفة يذهب إلى أن العالم حادث لا قديم .

الثانى : ويمثله قلة من الفلاسفة يذهب إلى عكس ذلك .

الثالث : لم يستطع الجزم بقول فيها .

وبعد هذا الإجمال لابد من التوضيح وبسط الأقوال ونسبتها إلى أصحابها لكى نكون على علم بموقف القائلين بالرأى الأول والثانى والثالث ، ولكى يتبين الحق من الباطل ، والصواب من الخطأ ؟

الكندى والعالم

بعد اقترابنا من بعض المصادر الفلسفية التى استعرض فيها الحكيم " الكندى " أفكاره أو تلك التى تحدثت عنه وجدنا هذا الحكيم " الكندى " من الفلاسفة الإسلاميين المعتدلين فكريا وسلوكيا ، رغم أن فلسفته قد جمعت بين كثير من الأفكار المختلفة بعضها " أرسطى " وبعضها " أفلاطونى " وبعضها " صابئى " وهكذا تجمعت المتناقضات فى فلسفته ، بالإضافة إلى كونه " حكيم " مسلم يتحدث باسم الإسلام ، ويدافع عنه ضد من يحاول النيل منه ومن شريعته وأحكامه .

وهذا من أصعب المواقف التى يتعرض لها الحكيم ، أعنى التوفيق بين الأفكار المتناقضة ، أو المتباعدة عن بعضها البعض .

فالحكيم إما أن يقف عند الأفكار الأجنبية ولا يتعداها ، وإما أن ينظر فيها ويقارن بينها وبين بيئته وتعاليم إسلامه ؟

ولهذا نجد جميع كبير من " الفلاسفة " قد دخل حلبة الصراع بين الدين والفلسفة، أو التوفيق بين العقل والنقل ، أو الشريعة والفلسفة .

و لم ينجح فى هذه المهمة إلا القليل منهم ، كذلك وجدنا " الكندى " يذهب إلى أن العالم حادث لا قديم مبرهنا على هذا بتركيب العالم من : جواهر واعراض ، ومعلوم لكل عقل سليم أن الجواهر مخلوقة ، وحادثة ، ومتغيرة ، ومتناهية ، والأعراض : مثل ذلك لأنها قائمة بالجواهر لاتنفك عنها .

ومشيرا إلىأن العالم مكون من حركات وسكنات ، والحركة والسكون تحدثان فى زمان ومكان ، وما دام قد تحرك الساكن فإنه قبل حركته كان ساكنا ، وما دام قد سكن فإنه قد سبق بحركة ، وهكذا لاثبات ولا استقرار .

وما دام هذا هكذا فإن العقل يقول : إن الحركات والسكنات والأزمان حادثة لا قديمة .

ومما يؤكد هذا ماقاله أحد الباحثين :

" أما العالم فمحدث فى نظر " الكندى " حدث ضربة واحدة حدوثا مطلقا وابتدع ابتداعا فى غير زمان من علة فاعلة قادرة ، والمقصود بالإبداع عموما ؟ " هو إيجاد شئ غير مسبوق بمادة ولا زمان ، وهو يقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة ، والتقابل

بينهما تقابل التضاد من حيث كونهما وجوديان ، أو بـــــالأحرى أن الإبـــداع بلغـــة " الكندى":

إظهار الشئ عن ليس أو إيجاد شئ من لا شئ باعتبار أن الحكيم قد لا تســـتوى لديه عدمية سبق المادة أو الزمان مع دلالة الإبداع " . (١)

وهكذا يبرهن " الكندى " على مذهبه فى هذه القضية ، وذلك بمقارنتـــــه بـــين " الإبداع " و " التكوين " فما معناهما ؟

أبدع الشئ : اخترعه لأعلى مثال ، والله بديع السموات والأرض أى مبدعهما ، و " البديع " المبتدع والمبتدع أيضا .

و" البديع " أيضا : الزق ، وفى الحديث " إن تهامة كبديع العسل حلو أوله حلـــو آخره " شبهها بزق العسل ؟ لأنه لا يتغير بخلاف اللبن . (٢)

أما معنى" التكوين" فجاء فى المعجم اللغوى: كونه فتكون: أى أحدثه فحدث . (٣)
هكذا التقى الفكر الفلسفى مع اللغة العربية ، لغة القرآن الكريم ولغة أهل الجنة جعلنـــا الله تعالى والمؤمنون من سكانها ، وكيف لا يلتقيا وهما من مشكاة واحدة ، ومن فيض واحـــد فيض النور والرحمة والخير .

---

(١) د/ جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان ص ٣٥ ، فلاسفة مسلمون ص ١٦ ، ١٧ .

(٢) الإمام محمد عبد القادر الرازى : مختار الصحاح ص ١٨ .

(٣) الإمام محمد عبد القادر الرازى : مختار الصحاح ص ٢٤٣ .

وهذا احد العلماء يؤكد على مذهب " الكندى " فى هذه القضية بقوله : " فـإن " الكندى " يقرر : إن العالم حادث أى وجد من عدم ، وإن الذى خلق العالم وأوجـده من عدم هو الله تبارك وتعالى ، فهو الذى أوجد الشئ من اللاشئ " (١)

هكذا برهن " الكندى " على مذهبه فى هذه المسألة الهامة ، وهكـذا صـور الباحثون والعلماء موقفه منها برغـم أن كثيرا من المؤرخين عرفوا " الكنـدى " بأنـه فيلسوف العرب أكثر من معرفتهم له بأنه فيلسوف الإسلام .

الفـــارابـــى

أما موقف " أبو النصر الفارابى " من هذه القضية التى كانت – ومـا زالـت – موضع خلاف واختلاف بين " الحكماء " بعضهم مع بعض من جهـة وبينـهم وبـين "المتكلمين " من جهة أخرى ، ونشير بداية إلى أنه : قد تجلت فى هذه القضية مدى التأثر بالأفكار اليونانية بوجه عام والأرسطية بوجه خاص كيف ؟

لأن " الفارابى " قد اعتنق واعتقد بأفكار فلسفية ظاهرها يتلائم مع العقل السليم والنقل والصحيح ، وباطنها يكذب ذلك ويناقضه ، من تلك النظريات التى احتضنـها – الفارابى – ودافع عنها بكل ما يستطيع " نظرية الفيض " أو ما تعرف " بنظرية العقـول العشرة " .

---

(١) د/ فواد العقلى : نظرية حدوث العالم ص ٢٣١ .

وليس " الفارابى " وحده هو الذى احتضن هذه النظرية ودافع عنها ولكنه بمثابة حلقة فى سلسلة مترامية الأطراف أصلها نبت فى بيئة إسلامية ، وفروعها امتدت لتطيل بيئات أخرى ليست إسلامية ويسأل سائل ليقول : ما حقيقة هذه النظرية ، وهل تتلائم مع أصول الدين أم تتناقض معه ؟

وندع أحد الباحثين المحدثين يجيبنا على هذه التساؤلات فيقول :" لقد سبق " الفارابى " ابن سينا فى نظرية الفيض ، إذ يقول " الفارابى " فى رسالة " زينون " " والعقل الأول (وهو الله) عقل نفسه فصدر عنه عقل له إمكان وجود من ذاته

ووجوب وجوده من غيره وهو الإثنينية لهذا الطريق،وذلك الثانى عقل الأول وعقل ذاته ، وبعقله الأول وجب عنه إشراق ، وبعقله نفسه صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس الفلك " . (١)

هذا هو تصور " أبو النصر الفارابى " لمسألة الخلق الإلهى أو كما عرفت فى الفلسفة الإسلامية بنظرية الفيض ، وإن هذا المسلك هو الذى سلكه جمع كبير من الفلاسفة والمفكرين غير الإسلاميين ، وتابعهم فيه فلاسفة إسلاميون وهو منهم وكأن الله تعالى بحاجة إلى وسطاء ، أو مساعدين يشتركون معه فى الخلق والإبداع .

وإذا كان هذا هكذا ؟ فإن جمع كبير من الخلق يستطيع القيام بأعمال عظيمة إذا وجدوا مساعدة من غيرهم ، والعقل الإنسانى - السليم - لا يغيب عنه إن الله جل جلاله متره عن صفات الحوادث .

---

(١) د/ محمود قاسم : نظرية المعرفة ص ٨١ - ٨٥ باختصار ، وراجع د/ عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الإسلام الجزء الثانى ص ١٤٤ .

بمعنى أن الذى يحتاج إلى واسطة أو مساعدين هم الخلق وليس " الخالق " الـــذى خلق كل شئ فأحسن خلقه .

فهذا الذى ذهب إليه – الفارابى – وقوله بالعقول العشرة ليـــس وليـــد البيئـــة الإسلامية المتشبعة بتعاليم الإسلام قلبا وقالبا وإنما جاءه من بيئات أخرى بعضها قريب من بيئته ، وبعضها الآخر بعيد عنه كلية .

ولعل هذا المعنى هو ما أشار إليه أحد الباحثين بقوله :

" ولكن هذا لا يعنى أن نظرية الفيـــض أو الصـــدور أو العقـــول العشـــرة موجـــودة بنصها عند " أفلوطين " إذ من المرجح أن " الفارابى " قد استفاد فى صياغتـــه لهذه النظرية بمزج أفكار كل من الفيلسوف اليونانى " أرسطو طاليس " و " بطليمـــوس " الفلكـــى بالإضافة إلى " أفلوطين " نقول مزجا لأننا لا نجد فى أفكار " أرسطو " وحـــده أو فى أفكار " بطليموس " على حدة أو فى مذهب " أفلوطين " ما يسمح بالقول بنظريـــة الفيض على الصورة الفارابية " [١]

ولعل فى هذا النص : رد – ولو من طرف خفى – على تلك الشرذمة القليلة من الباحثين المستشرقين وأذنابهم فى العالم العربى والإسلامى ، تلك الشرذمة التى تدعى كذبا: أنه ليس للمسلمين فلسفة ، وإنما عبارة عن نقول للفلسفة اليونانية .

صحيح أن كثيراً من الفلاسفة الإسلاميين – إن لم يكن جميعهم – قد تأثر بمـــا خلفته الفلسفة اليونانية بوجه عام ، ومعلمهم الأول بوجه خاص ، ولكن هذا لا يعنى أنهم

---

(١) د/ عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١٠٩ .

مجرد نقلة بدليل أن هناك من فلاسفة الإسلام من خالف الأفكار الأرسطية وبين وجه فسادها ومخالفتها للإسلام وتعاليمه القيمة .

هذا فيما يتعلق بهذه النظرية اليونانية الأصل ، الممتدة إلى الإسلام وفلاسفته القدامى والمحدثين فى أرضهم وبيئتهم .

أما موقف الإسلام من هذه النظرية فيوضحه أحد العلماء بقوله :

" أما نظرية الفيض فإنها تجعل إيجاد الكون ناتجا عن فيض من كمال الذات الإلهية نفسها ، فاصطنعها " الفارابى " وتوسع فيها أكثر من " أفلوطين " فبعد أن كان الفيض عند أفلوطين لا يدرى عنه المبدأ الأول شيئا جعله " الفارابى " عن علم ، وبعد أن كان مقتصرا على عقل ونفس جعله " الفارابى " عشرة عقول .

هكذا تصور " الفارابى " أنه وفق بين الدين والفلسفة وقضى على مشكلة صدور الكثرة عن الواحد البسيط ، ولكن بنظرة متفحصة ندرك أنه بقوله بهذه النظرية: لم يرض الدين ، و لم يرض الفلسفة معا .

أما الفلسفة فلأنه لم يوضح توضيحا معقولا كيف نشأت المادة عن العقل الثانى مع تأكيده بأنه عقل محض .

أما من جهة الدين : فإنه لا يرضى عن هذه النظرية لأنها تجعل الله سبحانه وتعالى محتاجا إلى غيره ليتمكن من إيجاد الكائنات فلولا العقول لما فاضت الأفلاك ، ولولا الموجودات الثوانى والعقل الفعال لما كانت الموجودات الدنيا فى عالم العناصر "[1]

(١) د/ محى الدين الصاق : قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ص ٢٨ - ٣٠ باختصار .

معنى هذا أن الدافع الذى دفع " الفارابى " إلى القول بهذه النظرية كان دافعا دينيا فلسفيا .

أما دافعه الدينى ؟ فقد انطلق منه على أساس أنه فيلسوف مسلم ، يتكلم باسم الإسلام ، ويبرهن على عقيدته وأفكاره بصورة فلسفية ، وكأنه أحس بأن النظرية على حالتها الأولى ، أو تلك التى ظهرت بها قبل تدخله فيها لم توافق تعاليم الدين الإسلامى الذى يدين به ويتخذه منهجا لحياته .

أعنى اتخاذ أصول الدين وتعاليمه منهجا ومسلكا للدين والدنيا والآخرة .

أما من جهة الفلسفة : فإن " الفارابى " مع محاولته الانفكاك عن المسلك اليونانى عامة،والأرسطى خاصة فى بعض الأمور،فإنه لم يستطع الانسلاخ منه كلية نظرا لطول المعايشة والعشرة بينهما ، وكان الأولى بهذا الحكيم الإسلامى أن يرضى الدين وحده لأنه أولا وأخيرا " مؤمن " أو " مسلم " قبل أن يكون فيلسوفا ، أى إن الإسلام أعم ، والفلسفة أخص ، وإذا ذكر الأعم فلابد أن يدخل فيه الأخص وكان هذا أملنا وما نرجوه منه ومن سائر حكماء الإسلام ، ولكن ليس كل ما يتمناه الإنسان يدركه لأن الرياح – أحيانا – تاتى بما لا تشتهى السفن .

وليت عدم نجاح " الفارابى " كان مقصورا على التوفيق بين الدين والفلسفة فقط ولكنه امتد هذا الفشل ليشمل الحكيمين اليونانيين الكبيرين – أفلاطون وأرسطو – أيضا .

فإذا لم يستطع التوفيق أو التقريب بين رجلين ينتسبان إلى بيئة واحدة ، ومصادر واحدة ، وربما هدف واحد ، فكيف يستطيع التوفيق والتقريب بين بيئتين مختلفتين ، وثقافتين متباعدتين ؟

بل كيف يستطيع التوفيق بين تعاليم الأرض - الفلسفة ومذاهبها - وتعاليم السماء المتمثلة فى الشريعة وأهدافها ؟

وليس الأمر بحاجة إلى مزيد بيان أكثر من ذلك ، لأنه أجهد نفسه وقطع وقتا كبيرا لكى يستطيع التوفيق بين الرجلين المذكورين فى كتابه المشهور الذى سماه (الجمع بين رأى الحكيمين) .

وعلى هذا : فإن " الفارابى " كان أمينا وحريصا على ألا يغضب معلم اليونان الأول - أرسطو - لقوله : إن العالم قديم لا حادث .

وقد حاول أن يدافع عن مذهب سلفه أولا ، ومذهبه ثانيا ، ولكنه لم يستطع إلى ذلك سبيلا ، لأن كل الأدلة والقرائن والبراهين ضده ، و لم يجد مخرجا من هذا المأزق الذى أوقع نفسه فيه بإرادته .

وهذا دفاع " الفارابى " عن " أرسطو " فى القول بقدم العالم :

" ومما دعاهم إلى ذلك الظن أيضا ما يذكره " أرسطو " فى كتاب السماء والعالم أن الكل ليس له بدء زمانى ، فيظنون عند ذلك أنه يقول : بقدم العالم ، وليس الأمر كذلك .

إذ قد تقدم فبين فى ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، ومما يحدث عن الشئ لا يشتمل ذلك الشئ ، ومعنى قوله : إن العالم ليس له بدء زمانى أنه لم يتكون أولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا أو الحيوان الذى يتكون أولا فأولا بأجزائه ، فإن أجزائه يقدم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى ويصح بذلك

أنه إنما يكون عن ابداع " البارى " جل جلاله إياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حـــدث الزمان " [1]

هكذا يتصور " الفارابى " أنه استطاع بذلك أن ينفى عن " ارسطو " وعن نفســه القول بقدم العالم ، ولكن هيهات هيهات له ذلك .

ابـن سينـــــــا

بعد هذه الإطلالة السريعة على مذهب " الكندى " و " الفارابى " فى قضية العالم من حيث قدمه أو جدوثه ، ووقوفنا على التباين بين المذهبين والمسلكين مع أن كليـــهما يتكلم ويعبر عن أفكاره باعتباره حكيما مسلما .

والآن نصل إلى حكيم كبير من حكماء الإسلام وهو الرئيس " ابن سينا " لــنرى ماذا وقف من هذه القضية الهامة ؟

بداية نشير إلى أن " ابن سينا " قد تباينت مسالكه فى معالجة هذه القضية ما بــين كتاب وآخر ، وما بين مرحلة وأخرى من مراحل حياته العلمية والفكرية ، بمعنى أنه تـلوة يشير إلى هذه القضية على وجه إجمالى ، وتارة يوليها بعض اهتماماته ، وتارة ثالثة يتوقف عندها كثيرا لأهميتها من جهة ، وكثرة الاختلافات فيها من جهة أخرى .

---

(١) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين ص ٢٢ .

وبدورنا نبدأ من النقطة الأخيرة أعنى توضيحه واستفاضته فيها .، كذلك لانستطيع تسجيل كل ماقاله " ابن سينا " فى هذه القضية وانما نكتفى بالإشارة إلى الأمور الأساسية فيها ، وتكون البداية مع تقسيمه الفعل إلى أقسام ثلاثة :

١ - وجود . ٢ - عدم . ٣ - وجود بعد عدم .

مبينا أن القسمين الأخيرين لايتعلقان بفعل فاعل ، أو بجعل جاعل .

أما القسم الأول :

فهو الذى له هذه الخاصية وأشار " ابن سينا " إلى أن الله تعالى سبب فى وجود الأشياء فقط أما عدمها ، ووجودها بعد العدم فلا تعلق له بها - على حد زعمه - وإنه لا يرى وجود الأشياء بعد عدمها .

وهذا الذى أشار إليه " ابن سينا " له خطورته لأنه يتعلق بقضية هامة : وهى قضية البعث الأخروى .

كما أنه يفسر ويوضح مذهبه واعتقاده : أن البعث يكون للروح فقط ، أما الجسم فلا بعث له لأنه يتحلل ويفنى .

ويؤكد كذلك سلامة وصحة الحكم الذى أصدره ضده حجة الإسلام الإمام " أبو حامد الغزالى " .

وليس الذى ذهب إليه " ابن سينا " يتناقض مع مذهب الإمام " الغزالى " بوجه خاص ، وإنما يتناقض مع مذهب " أهل الحق " بوجه عام فى كل زمان ومكان .

وهذا نص ما قاله " ابن سينا " فى هذا المعنى :

" فإذا كان مفهوم الفعل ذلك ، أو كان بعض مفهوم الفعل ؟ فليس يضرنا ذلك فى غرضنا نفى مفهوم الفعل وجود ، وعدم ، وكون ذلك الوجود بعد العدم ، كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه .

فأما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول ، وأما كون هذا الوجود موصوفا بأنه بعد العدم فليس بفعل فاعل ، ولا جعل جاعل ، إذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لايمكن أن يكون إلا بعد العدم " (١)

فإذا لم يكن الفعل متعلقا – فى جميع مراحله – بخالقه جل جلاله فبأى شئ يتعلق؟ إن هذا الذى ذهب " ابن سينا " شبيه بما قاله " الدهرية " الذين قالوا ضمن ما قالوا :

﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (٢)

من ناحية أخرى ذهب " أهل الحق " : إن فعل الله تعالى يتعلق بالفعل ليحدثه أى يخرجه من العدم إلى الوجود ، وإنه جل جلاله علة للوجود كما هو علة للعدم والحدوث كذلك .

---

(١) الطوسى : شرح الإشارات القسم الثالث ص ٦٣ – ٦٤ .

(٢) سورة الجاثية آية : ٢٤ .

ولكن " ابن سينا " خالف هذا ، وزعم أن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث هو وجود لا من حيث هو حدوث ، أى أن الله تعالى علة للوجود وليس علة للحدوث .

هذا المعنى بينه " ابن سينا " بقوله :

" الوجود من حيث هو وجود يتعلق بالفاعل لا من حيث هو حدوث ، فلذلك كلما عدم الفاعل عدم معه الوجود ، ومعنى الحدوث هو وجود بعد ما لم يكن ، وبعد ما لم يكن هو صفة لهذا الوجود الحادث ، لكنها ليست بصفة له عن الفاعل ، بل هذه الصفة له بسبب سبق العدم وليس لسبق العدم علة .

فالفاعل إذن هو علة للوجود لا علة الحدوث ، فلو أن الفاعل كان حادثا كان يقال هو فاعل حادث ، وكان حدوثه بسبب سبق العدم " (١)

ولا يجد أى عاقل صعوبة أو جهدا فى أن يلحظ تلك السقطة التى وقع فيها " ابن سينا " وهو لا يدرى ، وذلك بمشابهته فعل " الخالق " تعالى بفعل المخلوقين وذلك بإشارته إلى عدم الفاعل عند عدم المفعول لو كان الفعل متعلقا بفاعله من حيث هو حدوث لا من حيث هو وجود ، ولهذا كان المخرج من هذا : هو تعلق الفاعل بفاعله من حيث هو وجود فقط لا من حيث هو حدوث .

وهذا ينطبق على أفعال الحوادث ، فأما فعل " الخالق " جل جلاله فيتنزه عن ذلك عند جمهور " اهل الحق " مخالفين حكيم الإسلام الرئيس " ابن سينا " فى ذلك أيضا.

وهذا الذى ذهب إليه " ابن سينا " أشار إليه فى نصه السابق بقوله :

---

(١) ابن سينا : التعليقات ص ٨٤ .

" الوجود من حيث هو وجود يتعلق بالفاعل لا من حيث هو حدوث فلذلك كلما عدم الفاعل عدم معه الوجود " (١)

ومن خلال تتبعنا لنصوصه الفلسفية وجدناه قد وقع فى خطأين ظاهرين :

الأول : عند تعريفه للحادث بأنه الشئ الذى سبقه عدم سبقا زمانيا .

الثانى : عند تعريفه للحوادث بانها الأشياء المتعلقة بفاعلها على أساس أنه معطى لها الوجود ، إى إنها لم تسبق بزمن .

بمعنى آخر : بين " ابن سينا " فى نص من نصوصه الفلسفية أن تقدم الفاعل تعالى على فاعله تقدم زمانى وليس ذاتى .

وفى نص آخر : بين أن التقدم ذاتى فقط وليس زمانى .

وهذا فيه ما فيه من تناقض وتضارب بين كلامه بعضه مع بعض ناهيك عن تناقضه مع مذهب أهل الحق .

أما النص الأول الذى أشار فيه أن التقدم زمانى فقال فيه :

" الحدوث : وجود محتاج قد سبقه عدم سبقا زمانيا " (٢)

أما النص الذى أشار فيه أن التقدم ذاتى فقط وليس بزمانى فقال فيه :

---

(١) ابن سينا : التعليقات ص ٨٤ .

(٢) ابن سينا : التعليقات ص ٨٥ .

" الحادثات ليس السبب فى تعلقها بالفاعل التقدم الزمانى فى ذلك لأن حادثـــا إذا حدث فى وقت ما صح حدوثه فى وقت ما قبل ذلك بمائة سنة ، وكذلك إلى ما لا نهاية ، أو بعد ذلك الوقت بمائة سنة ، وكذلك إلى ما لا نهاية .

فإذن إنما يتعلق بالفاعل من حيث هو مستفيد الوجود من ذلك الفـــاعل مفيـــد الوجود ، فالعلاقة من المخلوق بالخالق هذه العلاقة " (١)

ثم نرى " ابن سينا " بعد ذلك يشير إلى أن الله تعالى متقدم على العالم تقدما ذاتيا وليس تقدما زمنيا .

بمعنى : أن الزمان قديم كقدم الله جل جلاله مادام الخالق لم يتقدم عليه بالزمـــان على حد قوله ، وإن الذى ذهب إليه - ابن سينا - فى هذه النقطة مخالف لما عليه " اهـــل الحق " كذلك لماذا ؟

لأنهم يعتقدون : أن الله تعالى متقدم على العالم تقدما زمانيا وذاتيـــا معـــا ، ولا ينفصل أحد التقدمين عن الآخر .

وفى هذا المعنى الذى ذهب إليه " ابن سينا " قال :

" لو كان وقوع اسم الحدث على هذا الشخص مثلا بسبب تقدم الخالق عليـــه بالزمان ، فالزمان غير محدث ، لأنه لا يصح أن الخالق يتقدم على الزمان بزمان آخر ، فإن لم يكن الحدوث بسبب تقدم الزمان بل بسبب تقدمه بشئ آخر فهو شئ لا نعرفه" (٢)

وقد أشار " ابن سينا " أن : الحدوث ينقسم إلى قسمين :

(١) ابن سينا : التعليقات ص ٨٥ .

(٢) ابن سينا : التعليقات ص ٨٦ .

١ - حدث زماني ، وهو إيجاد شئ ما بعد ما لم يكن له وجود فى زمان سابق .

٢ - حدث غير زماني ، وهو إفادة الشئ وجودا بعد ما لم يكن له فى نفسه ذلك الوجود . [(١)]

وكأنه بهذا التقسيم يريد أن يؤكد أن العالم حدث فى غير زمان ، وإن تأخره عن الله تعالى تأخرا ذاتيا وليس تأخرا زمانيا لأنه قديم .

كذلك أشار " ابن سينا " إلى أن كل حادث مسبوق بمادة أو موضوع وإن الحادث : إما أن يكون ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود وإن الأول منهما : لايرجع إلى قدرة قادر وإنما هو فى نفسه له هذه الخاصية ، أى خاصية الإمكان والوجود ، إنه أذا لم يكن فيه هذه الخاصية لم يوجد .

أما الثانى : ممتنع الوجود فهو غير ممكن فى نفسه لأنه ليس له خاصية الإمكان أو الوجود بحيث لو كانت له هذه الخاصية لوجد مثل سابقه ، وفى هذا المعنى قال " ابن سينا":

" كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان إمكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه،وإلا لكان إذا قيل فى المحال إنه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن فى نفسه فقد قيل : إنه غير مقدور عليه ، أو إنه غير ممكن فى نفسه لأنه غير ممكن فى نفسه ، فبين إذن أن هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه ، وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لافى موضوع بل هو إضافى فيفتقر إلى موضوع ، فالحادث بتقدمه قوة وجود وموضوع " . [(١)]

---

(١) راجع ابن سينا : التعليقات ص ١٠٢ .

وبعد أن قسم " ابن سينا " الحدوث إلى : زمانى ، وغير زمانى نراه بعد هذا يقسم التأخر إلى أقسام ثلاثة :

١ - تأخر ذاتى . ٢ - تأخر زمانى . ٣ - تأخر مكانى .

مشيرا إلى أن كل ممكن محدث بالذات وليس بالزمان لكى يصل إلى ما يهدف إليه وهو: أن تأخر العالم عن الله تعالى تأخر ذاتى وليس تأخرا زمانيا ، أو معنى أوضح : أن العالم قديم لا حادث ضاربا مثلا على ذلك بحركة اليد والمفتاح مشيرا إلى أن كلاهما قد وقع واقعا فى زمان واحد ، وأن تقدمهما وتأخرهما بالذات وليس بالزمان وهذا ما وضحه " ابن سينا " بقوله :

" الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل : البعدية الزمانية والمكانية ، وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود وإن لم يمتنع أن يكونا فى الزمان معا وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود ووصل إليه الحصول ، واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر فى الوجود ، بل يصل إليه الوجود لا عنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا مارا على الآخر .

وهذا مثل ما تقول : حركت بيدى فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ولا تقول :

---

(١) الطوسى : شرح الإشارات القسم الثالث ص ٧٨ - ٨٤ .

تحرك المفتاح فتحركت يدى أو ثم تحركت يدى وإن كانا معا فى الزمان فهذه بعدية بالذات " [1]

ثم بعد هذا نرى الرئيس " ابن سينا " يعرض لمذاهب الناس فى قضية العالم من ناحية القدم والحدوث ، واختار القول : بالقدم ، ناقدا من قال : بالحدوث خاصة " الأشاعرة " .

وهذا ملخص ما قاله الرئيس " ابن سينا " فى مذاهب الناس واختلافهم فى قضية العالم :

١ - من الناس من ذهب : إلى أن هذا العالم المحسوس وجد من نفسه ، وإنه واجب بنفسه .

٢ - من الناس من ذهب : إلى أن هذا العالم المحسوس له موجد ، وإن العالم معلول لعلة ، وقد اتفق هذا الفريق على هذا ثم اختلفوا فى التفاصيل .

٣ - منهم من ذهب : إلى أن هذا العالم وجد حين كان الوقت الذى هو أصلح لوجوده .

٤ - منهم من ذهب : إلى أن هذا العالم لم يكن يوجد قبل أو بعد الوقت الذى وجد فيه .

٥ - منهم من ذهب : إلى أن هذا العالم المحسوس وجد فى الوقت الذى أراد الله تعالى وجوده فيه لأنه لا يسأل عما يفعل . [1]

---

(١) الطوسى : شرح الإشارات القسم الثالث ص ٨٤ - ٨٨ .

ولأجل تبرير مذهبه فى قضية العالم فقد حاول - ابن سينا - التأكيد على أن هذا العالم المحسوس وجد مع الله تعالى وأن تأخره عن خالقه جل جلاله تأخر ذاتى وليس زمانى ، مشيرا إلى أن المعلول - أى العالم - لا يتأخر عن علته - أى الخالق تعالى - كأنهما متلازمان لا يتأخر أحدهما عن الآخر .

ومشيرا كذلك إلى أن هذا العالم ليس من خلق الله تعالى مباشرة ولكنه فاض عن الله جل جلاله بواسطة العقول العشرة . [٢]

وان " ابن سينا " لايفرق بين فعل الخالق تعالى وفعل المخلوقين وذلك بإشارته إلى أن العالم وجد زمنا مع الله جل جلاله ، وهذا ما قاله " ابن سينا " بخصوص هذا الأمر :

" فإذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته واجب عنه وجود المعلول ، وهما معا فى الزمان أو الدهر أو غير ذلك " [١]

---

(١) راجع الطوسى : شرح الإشارات القسم الثالث ص ١٠٢ - ١٠٨ .

(٢) بين كثير من العلماء والباحثين فساد نظرية الفيض التى اعتمد عليها " ابن سينا " فى القول : بقدم العالم موكدين على أن الله تعالى هو الخالق للعالم وليس العقول العشرة كما يزعم " ابن سينا " ومن على شاكلته ، وهذا أحدهم يقول فى ذلك : " لابد أن نشير فى البداية إلى أن هذه النظرية من النظريات التى قالت بها الأفلاطونية المحدثة ، وقد رأينا فيما قبل أن " أفلوطين " قد أنكر الخلق المباشر وقال بالفيض غير المباشر لأنه لا يمكن - فى نظره - أن يصدر العالم الذى يحتوى على أشياء كثيرة عن الواحد تعالى وحدة مطلقة ، وقد تأثر فلاسفة الإسلام وخاصة " الفارابى " و " ابن سينا " بهذه النظرية ، وذلك لأنهم يرون كما قلنا : إن واجب الوجود أو الله بسيط وإن البسيط لا يصدر عنه إلا بسيط مثله .

(راجع د/ عبد المقصود عبد الغنى : أصالة التفكير الفلسفى فى الإسلام ص ٣٣٨ - ٣٣٩ باختصار .) .

والغريب أن " ابن سينا " قد حاول أن يبرر مذهبه فى القول : بقدم العالم مشيرا إلى أن القول بالقدم هو الأنسب والأليق لأنه يتناسب مع القول أن الله تعالى فاعل تام الفاعلية . (١)

وليس هذا القول قد وصل إليه " ابن سينا " من نفسه دون تأثير من أحد ، وإنما هو قول ردده أسلافه اليونانيون خاصة معلمهم الأول " أرسطو " ، قال أحد العلماء مشيرا إلى هذا القول :

" وهكذا نجد " ابن سينا " يقول : إن القول بالقدم يلتئم مع أن الله تعالى فاعل ، وتام الفاعلية منذ الأزل ، وإنه كذلك جواد محض وملك محض ، وغنى بإطلاق ، وإن القول بالحدوث يستلزم التعطيل على " البارى " تعالى ، وإنه غير تام الفاعلية منذ الأزل حيث لم يفعل فى القدم ، ويؤدى إلى الاستكمال بالغير الذى يستلزم نقصا عليه " (٢)

ولكن مهما حاول " ابن سينا " أن يبرر مذهبه فى العالم ، ويجهد نفسه للخروج من هذا المأزق الذى أوقع نفسه فيه بإرادته فإنه لم يجد من يلتمس له ولو عذرا واحدا ، لأنه قد خالف بقوله هذا كل معقول ومنقول، ورضى ماقاله مفكروا اليونان فى الأمور الإلهية و لم يحاول بيان بيان فسادها وتهافتها خاصة بعد ما قرأه فى القرآن الكريم – الذى كان يحفظه وهو فى العاشرة من عمره – عن الإله تعالى وما يجب له ، وما يجوز عليه وما يستحيل فى حقه عز وجل .

---

(١) ابن سينا : الشفاء قسم الإلهيات ص ١١١ .

(٢) د/ حمودة غرابة : بين الدين والفلسفة ص ١٢٧ .

ابن رشد

بعد أن وقفنا على مذهب بعض فلاسفة المشرق العربى فى قضية حدوث العالم وقدمه ، نأتى لنعرض لمذهب بعض فلاسفة المغرب العربى ؟

أما مذهب " ابن رشد " فى هذه القضية فيتمثل فى القول :

إن العالم قديم لا حادث تماما كما قال " الفارابى " و " ابن سينا " ومخالف لما ذهب إليه " الكندى " .

والغريب أن " ابن رشد " حاول أن يبرر مذهبه بتبريرات غير مقبولة لا عقلا ولا نقلا ، فقد زعم أن الشرع معه فى القول بالقدم لأن ظاهره يقول بذلك ، ومع أن مذهبه غير صحيح فقد قام بمهاجمة من قال بالحدوث خاصة المتكلمين .

ولأجل البحث عن تعليل مقبول - ولو شكلا - فقد قال " ابن رشد " إن العالم من خلق الله وفعله إذن لابد أن يكون العالم قديما لأنه من فعل الله جل جلاله .

وهذا جانب من كلام " ابن رشد " وما رد به على " المتكلمين " :

" والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضا فى العالم على ظاهر الشرع بل متأولون ، فإنه ليس فى الشرع أن الله تعالى كان موجودا مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا فكيف يتصور فى تأويل " المتكلمين " فى هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه ؟

والظاهر الذى قلناه من الشرع فى وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء " (١)

---

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ٤٣ .

وكما كان لحجة الإسلام – الغزالى – وقفة حاسمة مع " ابن سينا " – وغيره من الفلاسفة – فقد كان له وقفة أشد صرامة مع " ابو الوليد بن رشد " ذلك الرجل الذى هاجم " المتكلمين " بوجه عام ، وحجة الإسلام بوجه خاص .

وكان مسلك الإمام " الغزالى " مع الفلاسفة يتمثل : فى تصور أقوالهم بأمانة فائقة دون زيادة أو نقصان ثم تفصيلها والرد عليها نقطة نقطة مبينا وجه تهافتها وفسادها فهو يقول فى إحدى المواضع :

" اختلف الفلاسفة فى قدم العالم ، فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول : بقدمه ، أنه لم يزل موجودا مع الله تعالى ، ومعلولا له ، ومساوقا له ، غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وإن تقدم البارى عليه كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان .

وحكى عن " أفلاطون " أنه قال : العالم مكون ومحدث ثم منهم من أول كلامه وأبى أن يكون حدوث العالم معتقدا له .

وذهب"جالينوس" فى آخر عمره فى الكتاب الذى سماه (ما يعتقده جالينوس رأيا): إلى التوقف فى هذه المسألة ، وأنه لا يدرى العالم قديم أو محدث ؟

وربما دل على أنه لا يمكن أن يعرف ، وأن ذلك ليس لقصور فيه وانما لاستعصاء هذه المسألة فى نفسها على العقول .

ولكن هذا كالشاذ فى مذهبهم ، وإنما مذهب جميعهم : أنه قديم،وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلا " [1]

(١) الإمام الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٨٨ .

والحجج التى استند إليها " الفلاسفة " - القائلين بقدم العالم - هى :

١ - أن العالم فعل الله تعالى وفعله لابد أن يكون قديما مثله .

٢ - أن العالم متأخر عن الله تعالى بالرتبة والذات وليس بالزمان .

٣ - أن العالم ممكن الوجود ، لذا يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا ، بمعنى أن العالم ما لم تكن فيه خاصية الامكان لم يكن يوجد .

٤ - أن العالم مكون من مادة وموضوع ، أو بمعنى آخر مركب من جواهر وأعراض وإن الجواهر قديمة - عندهم - لذا فهى سابقة على العالم ، أو على صورة العالم.

ولكن الإمام " الغزالى " بعد أن حكى قولهم وحججهم التى استندوا إليها فى قوله بالقدم ، قام بتفصيل هذه الحجج أو - بمعنى أدق - الشبهات ثم بين تهافتها وفسادها لمخالفتها للعقل والنقل وما عليه " جمهور المسلمين " .

وبعد طول انتظار وتروى انتهى الإمام " الغزالى " إلى هذه النتيجة التى قال فيها :
" فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون القول بتكفيرهم ووجب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟

قلنا : تكفيرهم لابد منه فى ثلاث مسائل :

احداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم إن الجواهر كلها قديمة .

والثانية : إن الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

والثالثة : إنكارهم بعث الاجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الأنبيـــاء – صلوات الله وسلامه عليهم – وأنهم ذكروا ما ذكروه على ســبيل المصلحــة تمثيــلا لجماهير الخلق وتفهيما ، وهذا هو الكفر الصراح الذى لم يعتقــده أحــد مــن فــرق المسلمين. (1)

وربما يقول قائل : لماذا حكم حجة الإسلام – الغزالى – على الفلاسفة القــائلين بالقدم بهذا الحكم ؟

أقول : لأن القول والاعتقاد فى هذه المسألة بما يخالف " جمهور المسلمين " لــه خطورته الكبيرة على الشخص أو الطائفة المعتقدة ، فكيف يقول أو يعتقد عــاقل أن الله تعالى لم يخلق العالم مباشرة وانما خلقه عن طريق وسطاء – أو إن شئت فقل شــركاء – معه ؟

فهــل الله جل جلاله فى حاجة إلى هؤلاء الوسطاء الذين سموهــم الفلاســفة : بالعقول العشرة ؟

وهل الله تعالى يعجز عليه شئ فى الأرض أو فى السماء حتى يقول " الفلاســفة " إن العالم كان قبل وجوده ممكن الوجود ، ولو كان ممتنعا وجوده ما وجد ؟

هل هناك قديم غير الله تعالى وصفاته حتى يقول الفلاسفة إن المادة التى خلق منـها العالم قديمة ؟

ولماذا يكون الفلاسفة – القائلين بالقدم – أقل درجة وأسوأ حالا مــن بعــض الحكماء غير الاسلاميين أمثال " جالينوس " الذى توقف فى المسألة ؟

(1) الإمام الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٣٠٧ – ٣٠٩ .

صحيح ان الاقدام على تكفير شخص أو طائفة له خطورته الكبـــيرة ، ولكـــن صحيح - أيضا - إن الشك أو الطعن فى قدرة الله جل جلاله وأفعاله يترتب عليه خطـــرا أكثرمنه.

ولكن " ابن رشد " خالف اجماع " جمهور المسلمين " - على اختلاف طوائفهم -وزعم :

" إن الفاعل الأول ، والمبدأ الأول إذا كان قديما أزليا ، لا بداية له ، ولا نهايـة ، وإذا كان الكون فعله فلابد أن يكون مثله قديما أزليا وأبديا كذلك " (١)

وإن تعجب لشئ ؟ فتعجب من مسلك " ابن رشد " الذى كان يجيـــد الجـــدل والجدال والخداع والمراوغة بل والمكابرة أحيانا لماذا ؟

لأنه حاول بشتى الوسائل وما أوتى من علم أن يصرف الأمور عن ظواهرهـــا ، ويأولها تأويلا يتفق مع مذهبه ومذهب أقرانه من " الفلاسفة " الذين رأوا رأيه ، وذهبـــوا مذهبه كيف هذا ؟

١ - فهو تارة يزعم : أن مسألة بعث الأجساد وحشرها من المسائل النظرية وليســـت مـــن المسائل الاعتقادية فى نظره ، مع ان " جمهور المســـلمين " يعتقـــدون : ان مسألة بعث الأجساد وحشرها تقع على رأس المسائل الاعتقادية ويقصد - ابـــن رشد - بالنظرية ؟

(١) د/ محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد ص ٦٢ .

انما كسائر المسائل النظرية التى يجوز فيها الخـــلاف والاختـــلاف ، ولا يضر معتقدها أى سواء كان اعتقاده يوافق ما عليه " أهل الحق " أو يخالفـــهم ؟ وذلك على حد زعم " ابن رشد " .

٢ – وهو تارة يحاول نفى القول عن الفلاسفة القاصرين علم الله تعالى على الكليـــات دون الجزئيات .

٣ – وتارة يزعم أن الامام " الغزالى " ليس محقا فى حكمه على الفلاسفة – القـــائلين بقدم العالم – لأنه لم يفهم مقصدهم وما يعنونه فى هذه المسألة .

أو بمعنى آخر : يتهم الإمام " الغزالى " خاصة و " المتكلمين " عامة بعدم الفهم ، وقصر النظر .

وهذا نص ما قاله " ابن رشد " مشيرا إلى هذا المعنى :

" وهذا الرجل – الغزالى – كفر " الفلاسفة " بثلاث مسائل :

إحداها : هـــذه – يقصد بعث الأجساد وحشرها – وقد قلنا : كيف رأى " الفلاسفة " فى هذه المسألة ، وهى عندهم من المسائل النظرية .

الثانيـــة : قولهم إنه لا يعلم الجزئيات ، وقد قلنا أيضا : إن هذا القول ليس من قولهم.

والثالثة : قولهم بقدم العالم ، وقد قلنا أيضا : إن الذين يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفر به " المتكلمون " . [1]

(١) ابن رشد : تهافت التهافت القسم الثانى ص ٨٧٣ .

وأخيرا وليس آخرا أراد " أبو الوليد بن رشد " أن يرضى الفلسفة على حساب الدين ، ولكنه لم ينجح ، وأراد أن يجد مبررا لمذهبه ولكنه لم يجد ، وأراد مهاجمة " المتكلمين " - لقولهم بحدوث العالم - ولكنه لم يستطع النيل منهم .

ابن طفيل

ونختم الكلام فى هذه القضية الهامة بمذهب " ابن طفيل " ذلكم الفيلسوف الذى عاش ورحل إلى العالم الآخر فى هدوء تام دون أن يحدث ضجة ، وأغلب الظن أنه كان يحب العزلة بعيدا عن الناس وزخارف الحياة وشهواتها .

وهذا هو الأسلم للحكيم بوجه خاص ، ولكل باحث عن الحق والحقيقة بوجه عام. لأن الاختلاط له سلبيات كثيرة - فى نظرى - أكثر بكثير من العزلة والانعزال عن الناس وتجمعاتهم إلا لضرورة توجب الاختلاط والاجتماع معهم ، والاستماع إليهم ومعرفة ما يدور بين أوساطهم ، لكى يتمكن من تبيان الحق من الباطل ، والصحيح من الفاسد وكأن مؤلفات هذا الحكيم لم تكن أحسن حظا منه ، فلم يصل إلينا إلا القليل منها لأن معظمها قد باد وانتهى قبل أن يصل إلى أيدى الناس ، ولولا قصته الشهيرة (حى بن يقظان) ما كان لنا أن نعرف شيئا عن حياته وأفكاره الإلهية خاصة .[1]

وقد أشرنا - فيما سبق - أن مذاهب الناس فى هذه القضية الهامة قد انحصرت فى ثلاث مذاهب :

(١) راجع د/ إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية الجزء الأول ص ٥١ .

إحداهــا : ذهب إلى أن العالم حادث لا قديم .

ثانيهــــا : ذهب إلى أن العالم قديم لا حادث .

ثالثهــــا : اختار التوقف وعدم القطع برأى .

وما يهمنا - الآن - هو مذهب " ابن طفيل " وماذا وقف ؟

وبعـــد الرجوع إلى المصادر التى تركها " ابن طفيل " أوتلك التى كتبـــت عنـــه وجدنا : أن هذا الحكيم يذهب مذهب " جالينوس " وهو التوقف وعدم نفى الحدوث أو القدم عن العالم .

وبالقياس النظرى يكون موقفه أحسن حالا من أولئك " الفلاسفة " الذين قالوا : إن العالم قديم لا حادث .

وهذا أحد الأئمة ينقل إلينا موقف " ابن طفيل " من هذه القضية فيقول :

" فلما تبين له أنه كشخص واحد فى الحقيقة ، واتحدت عنده أجـــزاؤه الكثـــيرة بنوع من النظر الذى اتحدت به عنده الأجسام التى فى عالم الكون والفســـاد ، تفكـــر فى العالم بجملته هل هى شئ حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟

أو هو أمر كان موجودا فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟

فتشكك فى ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر وذلك أنه كـــان إذا أزمع على اعتقاد القدم : اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له ، بمثـل القياس الذى استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له .

وكذلك أيضا كان يرى : أن هذا الوجود لا يخلوا من الحوادث ، فهو لا يمكـــن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضا محدث .

وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى وذلك أنه كان يــرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لايفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان .

ومازال يتفكر فى ذلك عدة سنين فتتعارض عنده الحجج ، ولا يــترجح عنـــده أحـــد الاعتقادين على الآخر " (١)

وهكـــذا وصل " ابن طفيل " إلى هذه النتيجة لقناعته أن أدلة القدم متساوية مــع أدلة الحدوث .

ومن جهتنا لانرى أن أدلة الحدوث متساوية مع أدلة القدم دون زيادة أو نقصان، فالعقل السليم يعتقد أن أحد الأمرين المتناقضين لابد أن يزيد على الآخر ولو بشئ بســيط يكون السبب فى رجحان أحدهما على الآخر .

ولكن يمكن القول : إن هذا رأى " ابن طفيل " فى هذه القضية وهذا ما استطاع الوصول إليه بعد طول تفكر وتدبر وتأمل ، وما علينا إلا أن نسجل معتقده فيها - كمـــا انتهى إليه - دون زيادة أو نقصان .

وبعد : فهذه مذاهب " الفلاسفة " فى قضية العالم ، وقد تباينت الآراء فيها و لم تتفق كلمتهم على قول واحد ، وكأنهم بهذا يعبرون عن سنة الحياة التى لا تعرف الثبـــات والاستقرار بل كل شئ فيها يتغير ما بين عشية وضحاها .

---

(١) د/ عبد الحليم محمود : فلسفة ابن طفيل ص ١٤٩ - ١٥٠ .

قراءة
من ١٩٣ - إلى النهاية

كما أن هذا يشير - بوضوح - إلى مدى سماحة الإسلام ، وعدم حجره على حرية الناس وأفكارهم حتى ولو كان هذا يتناقض مع إجماع " أهل الحق " فى كل زمان وفى كل مكان ، كما يدل تباين " الفلاسفة " إلى أنهم لم يكونوا مجرد ناقلين أو مرددين للأفكار اليونانية عامة والأرسطية خاصة ، بل كان لهم رأيهم وموقفهم النابع من قناعتهم ان كل ما خلفته الفلسفة اليونانية ليس صالحا كله ، كما أنه ليس فاسدا جميعه ، وإنما فيه الصحيح ، وفيه الفاسد ، وفيه ما يوافق النظرة الإسلامية العامة ، وفيه ما يتناقض معها ظاهرا وباطنا ، وفيه ما يوافق بعض العقول ، وفيه ما يتناقض معها ظاهرا وباطنا ، وفيه ما يوافق بعض العقول ، وفيه ما يتناقض معها .

كما أن تباين مذاهب " الفلاسفة " فى هذه القضية : فيه رد قاطع على تلك الشرذمة القليلة التى تدعى - كذبا - أنه ليس للمسلمين فلسفة ، أو بمعنى آخر ليس لهم شخصية مستقلة فى أفكارهم ، وإنهم مجرد شراح للفلسفة اليونانية أو ناقلين إليها دون تقويم أو تعقيب .

ولو كان ما يقولونه صحيحا عن " الفلاسفة الإسلاميين " لكانوا جميعا على رأى واحد فى هذه القضية - على الأقل - ناهيك عن قضايا أخرى كثيرة رحم الله تعالى الجميع ، ونسأله سبحانه العفو عنا فى الدين والدنيا والآخرة إنه نعم المولى ونعم النصير .

المتكلمون والعالم

كان فيما سبق عرض لمذاهب بعض " فلاسفة الإسلام " وكيف انهم اتفقوا على مذهب واحد بشأن قضية حدوث العالم وقدمه .

والآن نعرض لبعض أقوال " متكلمى الإسلام " فى هذه القضية لنرى ما بينهما من تباين واتفاق .

والعقل الإنسانى السليم يقول : إذا لم يكن بين " فلاسفة الإسلام " - على اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم - اتفاق على قضية واحدة مثل هذه القضية ، فلا غرابة بعد ذلك أن نجد هناك تباين بينهم وبين " المتكلمين " مادام الأمر كذلك .

وليس غرضنا - الآن - أن نعرض لمذاهب " المتكلمين " جميعهم وانما نعرض للبعض منهم ، كما كان الحال بالنسبة " للفلاسفة " .

الإمام أبو حامد الغزالى

وتكون البداية مع حجة الإسلام الإمام الكبير " أبو حامد الغزالى " الذى قام بتفصيل مذاهب الفلاسفة وبين غير الصحيح منها بالأدلة العقلية والنصوص النقلية .

وقد وقف " للفلاسفة " عامة غير مفرق بين حكيم وآخر مشيرا إلى ما يوافق جمهور المسلمين من أفكارهم ، وما يخالفه كذلك وهاهو فى إحدى مواضعه ينقل إلينا موقف " الفلاسفة " فى هذه القضية ثم يرد عليهم بكلام واضح وسهل بسيط ، وهو من جنس كلامهم فيقول :

" أما " الفلاسفة " فقد قالوا : بقدم العالم ، وهو محال لأن الفعل يستحيل أن يكون قديما ، إذ معنى كونه فعلا أنه لم يكن ثم كان فإن كان موجودا مع الله تعالى أبدا ؟

فكيف يكون فعلا بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ما سبق وهو محال من وجوه، ثم انهم مع اقتحام هذا الاشكال لم يتخلصوا من أصل السؤال وهو : ان الإرادة لم تعلقت بالحدوث فى وقت مخصوص ، لاقبله ولا بعده مع تساوى نسب الأوقات إلى الإرادة ، فإنهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت ، لم يتخلصوا عن خصوص الصفات إذالعالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص ، وكانت نقائضها ممكنة فى العقل بالذات القديمة لاتناسب بعض الممكنات دون بعض ، ومن أعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لهم عنه أمران هما كتاب (تهافت الفلاسفة) ولا محيص لهم عنهما البتة " . [1]

ففى هذا البيان : رد الأمام " الغزالى " على الفلاسفة القائلين بقدم العالم بناء على أن العالم من خلق الله تعالى وفعله ، وفعله لابد أن يكون قديما .

فرد عليهم – الغزالى – مشيرا إلى أن الفعل ما سمى فعلا إلا لكونه متغيرا حادثا بعد عدم ، ومتبدلا من حال إلى حال ، فكيف يكون الفعل قديما وهو على هذه الشاكلة؟

ويعنى بالتغير هنا ؟ تغير إرادة الفعل واختيارها لوقت دون وقت ، ولو لم تكن هناك إرادة فلما لا يظهر الفعل قبل أو بعد هذا ؟

(١) الإمام الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٩٤ .

الإمام فخر الدين الرازى

الإمام " فخر الدين الرازى من أئمة علم الكلام الإسلامى ، وقد عايش كثيرا من " الفلاسفة " ووقف على كثير من مذاهبهم وأفكارهم الإلهية خاصة ، ونال قسطا كبيرا - مثل سلفه - من انتقاداتهم .

هذا الإمام قد برهن على أن : العالم حادث لاقديم وقبل الاستماع إلى أدلته العقلية المستنبطة من النصوص النقلية نستمع إلى بيانه المجمل الذى بين اعتقاد " جمهور المسلمين " وما خالفهم فى هذه القضية الهامة فيقول :

" مذهب جملة المسلمين : ان العالم محدث وليس بأزلى ، ومذهب الدهريين والطبيعيين : أن العالم قديم أزلى " (١)

وبهذا يكون من اعتقد : بقدم العالم وأزليته شبيه بالدهرية : الذين حكى القرآن الكريم عنهم قولهم :

﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (٢)

وشبيه بالطبيعيين : الذين ينسبون كل شئ إلى الطبيعة وليس خالق الطبيعة وخالق كل شئ وهو الله جل جلاله .

---

(١) الإمام الرازى : المسائل الخمسون ص ١٨ .

(٢) سورة الجاثية آية : ٢٤ .

وهل هناك أسوأ – فى الضلال والكفر – من الذى ينسب الشئ إلى غــير محلــه وموضعه أو فعله ؟

ان مثل هؤلاء كمثل من يصرف الأمور على غير معناها ويطمث معالم الحـــق ، ويسوى بين النور والظلام ، والهدى والضلال .

ثم – بعد هذا – ساق الإمام " الرازى " بعض الأدلة العقلية لكى يؤكـــد علـــى حدوث العالم ، وها هى :

الدليل الأول :

سماه بدليل الحركة والسكون فى العالم ، بمعنى أن الأجسام بأسرها وعلى اختلاف أشكالها لا تخلوا من الحركة والسكون ، هذه الحركة والسكون إما أن تكونا ثابتتان منــذ الأزل ؟

أو تكونا متحركتان منذ الأزل – كذلك – لأن الأجسام من طبيعتها أن تكـــون فى جهة وحيز معينين ، وحالها لا يخلوا عن حركة وسكون .

الدليل الثانى :

هذا الدليل مبنى على أن ما سوى الله تعالى ممكن وعليه فإن الأجسام حادثـــة لا قديمة لماذا ؟

لأن العالم ممكن الوجود وبسبب تساوى طرفيه – وجوده وعدمه – فلابـــد أن يكون هناك مرجح يرجح أحد الطرفين على الآخر ، وإن هذا المرجح هو الله جل جلاله، لذا قال الإمام " الرازى " فى هذا المعنى :

" وثبت أن ما سوى الله تعالى فهو ممكن الوجود لذاته ، وكل ما كان ممكنا فهو محدث"[1]

الدليل الثالث :

من أدلة الإمام " الرازى " فى أن العالم حادث يسمى بدليل تناهى أجسام العالم متناهية ، وكل ما كان متناهيا فهو حادث لا قديم .

وفى هذا المعنى قال الإمام " فخر الدين الرازى " :

" اختصاص وجوده بذلك القدر المعين دون ما فوقه وما تحته لابد أن يكون بتخصيص مخصص ، وترجيح مرجح ، وكل ما كان ذلك فهو مخلوق محدث " [2]

وبهذا برهن الإمام " الرازى " على حدوث العالم بهذه الأدلة العقلية المأخوذة من النصوص النقلية فى معناها ومفهومها .

وقد رد على تلك الشرذمة القليلة التى تزعم على أن العالم قديم بناء على حجج واهية لاتستند إلى عقل سليم ، ونقل صحيح وقد وضع القائلين بقدم العالم مع " الدهريين " و " الطبيعيين " الذين خالفوا الإجماع ، وخالفوا العقل والنقل كذلك .

---

(١) راجع الإمام الرازى : المسائل الخمسون ص ٢٠ - ٢١ ، معالم أصول الدين ص ٣٥ - ٣٦ ، لباب الإشارات قسم الإلهيات ص ١٥٦ ، المحصل ص ٨٣ .

(٢) راجع الإمام الرازى : المسائل الخمسون ص ٢١ - ٢٢ ، لباب الإشارات قسم الإلهيات ص ١٥٦ ، معالم أصول الدين ص ٣٥ - ٣٧ ، المحصل ص ٨٢ .

الإمـــام الجويـــنى

أما الإمام " الجوينى " وهو من أئمة " أهل السنة والجماعة " فقد استدل علـــى حدوث العالم عن طريق اثبات أنه مكون من جواهر وأعراض ، هذه الجواهر والأعـــراض وجدت بعد أن كانت معدومة ، ثم تعدم بعد وجودها وهكذا ، فهى لاتعرف الاســـتقرار والثبات ، كدليل على حدوثها .

وما الوجود والعدم إلا حركات وسكنات ، وحركتها وسكنتها ليس من نفســها ولكن من موجدها وهو الله جل جلاله .

وبطبيعة الحال مادامت متحركة وساكنة فقد ابتدأ شئ ، وانتهى شئ آخر مغاير، أى عندما تتحرك ينتهى السكون ، وعندما تسكن تنتهى الحركة ويبدأ السكون وهكذا .

وقد أشار الإمام " الجوينى " إلى هذا المعنى بقوله :

" فإن قيل : ما الدليل على حدوث العالم ؟ قلنا : الدليل عليه أن أجرام العـــالم ، وأجسامها لا تخلوا عن الأعراض الحادثة وما يخلوا من الحادث حادث " (١)

ومعنى العالم عند السلف الصالح من الأمة المحمدية فقد بينه بقوله :

" العالم عند سلف الأمة : عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى ، وعند خلـــف الأمة : عبارة عن الجواهر والأعراض " (٢)

---

(١) الإمام الجوينى : لمع الأدلة ص ٨٧ .

(٢) الإمام البيهقى : الاعتقاد على مذهب السلف ص ٧ – ٨ .

وإن كثيرا من أئمة " أهل السنة والجماعة " أكدوا على أن أول شئ يجب معرفته على الإنسان العاقل خاصة هو اعتقاد أن العالم حادث وأن الذى أحدثه هو الله تبـــارك وتعالى .

وفى هذا المعنى قال الإمام " البيهقى " :

" أول ما يجب على العاقل معرفته والاقرار به وما يستدل به على حدوث العـــالم وخالقه الواحد الأحد " (١)

الإمــام الباقــلانى

أما الإمام " الباقلانى " وهو من أئمة " أهل السنة والجماعة " - كذلك - فلـــم يخرج أو يختلف مضمون كلامه عن كلام الأئمة السابقين من " أهل السنة والجماعـــة " كدليل على توافق الأفكار السنية بعضها مع بعض رغم اختلاف الزمان ، وتباعد المكان ، والأشخاص ، وقد استدل على حدوث العالم عن طريق تركيبة من : جواهر ، وأعـــراض وهى لا تخلوا عن حركة وسكون ، وهما حادثان ، أى موجودان بعد عدم ، ويعدمـــان بعد وجود ، وهكذا حسب إرادة " الخالق " جل جلاله .

وقد جاء عنه فى هذا المعنى قوله :

" جميع العالم العلوى والسفلى لا يخرج عن هذين الجنســـين أعـــنى الجواهـــر والأعراض ، وهو محدث بأسره ، والدليل على حدثه ما قدمناه من اثبـــات الأعـــراض

---

(١) الإمام البيهقى : الاعتقاد على مذهب السلف ص ٥ .

والأعراض حوادث والدليل على حدوثها ؟ بطلان الحركة عند مجئ السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجئ السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجئ السكون لكانا موجودين فى الجسم معًا ، ولوجب لذلك أن يكون متحركا وساكنا معا ، وذلك مما يعلم فساده ضرورة .
والدليل على حدوث الأجسام؟أنها لم تسبق الحوادث و لم توجد قبلها وما لم يسبق المحدث محدث،إذا كان لا يخلوا أن يكون موجودا معه أوبعده،وكلا الأمرين يوجب حدوثه " [1]

ونختم الحديث فى هذه القضية الهامة بهذا الحوار الفكرى الذى جرى بين" الماديين" و " الإلهيين " ، ونشير إلى أن " الماديين " هم الذين لا يؤمنون إلا بالمادة أو المحسوس الذى يحسونه بإحدى حواسهم ، وما دام الله تعالى غير محسوس لديهم فهو غير موجود وفق مزاعمهم .

هؤلاء " الماديين " بالإضافة إلى انكارهم وجود " خالقهم " جل جلاله يذهبون إلى أن : العالم قديم لا حادث بناء على أن المادة التى خلق منها العالم قديمة وليست حادثة.

فرد عليهم " الإلهيون " مؤكدين على أن العلوم التجريبية قد أثبتت حدوث المادة التى يتركب منها العالم ، وإليك بيان ما جرى بين " الماديين " و " الإلهيين " :

المادى :

إننا قد نحيل الحدوث ونعتبره وهما لايملك أى مقوم من مقومات الفلسفة التجريبية والقانون العلمى " لافوازية " يؤكد أن المادة لاتحدث من عدم ، كما أنها لا تنعدم ، فلا سبيل إلا إلى الإذعان بأزلية الكون اطلاقا دون أن نحتمل الحدوث .

---

(١) الإمام الباقلانى : تمهيد الأوائل ص ٤١ - ٤٢ .

وإذ ذلك فلا حاجة إلى " إله " يخلق الكون إذ ليس مخلوقا حتى نفكر فى من خلقه .

الإلهـــى :

العلوم التجريبية والتعليلات العقلية المبتنية على العلوم تحيل أزلية المادة ، وقـــانون " لافوازية " لايمت بصلة بالبيئة الفلسفية .

فالعلوم : تثبت بكل وضوح أن هذا الكون لايمكن أن يكون أزليا فهناك انتقال حـــرارى مستمر من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة ، ولا يمكن أن يحدث العكس بقوة ذاتيـــة بحيث تعود الحرارة فترتد من الأجسام الباردة إلى الأجسام الحارة .

علم الفلك : يشير إلى أن لهذا الكون بداية قديمة ، وإن الكون يسير إلى نهاية محتومـــة ، وليس مما يتفق مع العلم أن نعتقد أن هذا الكون أزلى ليس له بداية ، أو أبدى ليـــس لـــه نهاية، فالكون قائم على أساس التغير ، وفى هذا الرأى يلتقى العلم بالدين " (١)

وهكذا لا يستطيع " الماديين " – ومن على أشكالهم – أن ينكروا نتائج العلوم التجريبية التى تؤيد ما جاء به الدين الحنيف ، وكيف لا يتفقا مع بعضهما البعض ، و " الدين " من عند الله جل جلاله ، والعلم – أو – العقل – من فيض الله تبارك وتعالى ، فـــهما مـــن مصدر واحد ، ويهدفان إلى غاية واحدة وهى إسعاد الناس فى الدين والدنيا والآخرة .

ولكن إذا استطاعوا أن ينكروا " خالق " الكون ، فإنكارهم لمخلوقاته أشـــد ، وحقا إنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور .

وكيف ينفع العلم إذا كانت هناك قلوبا غلفا ، وأعينا عميا ، وآذانا صما ؟

---

(١) د/ محمد الصادقى : حوار بين الماديين والإلهيين ص ٥٩ – ٦٧ باختصار .

الفصل الثاني

الله تعالى

و

العالم

فى هذا الفصل - بمشيئة الله وتوفيقه - نبرهن على أن العالم من خلق الله جل جلاله وتقديره ، وأن كل ما يحدث فيه - صغر أو كبر ، غاب أو ظهر - فهو لا يغيب عن علمه ، وكيف يغيب عنه وهو خالقه ؟

وقبل أن نبين هذا نشير إلى أن هناك شرذمة قليلة تزعم : أن العالم كان محتاجا لموجده وخالقه عند وجوده فقط أما بعد الوجود فلا حاجة إلى خالقه جل جلاله .

وفى محاولة - يائسة - لتمرير هذه المقولة وإقناع بعض العقول بها ضربوا لذلك مثالا بمسألة : البانى الفاعل - والبناء ، فالبناء يبنى ويشاهد ، ونرى ما بناه وشيده ، ثم بعد فترة من الزمن يموت " البانى " ويبقى البناء على حاله بالرغم من رحيل بانيه .

فأخذوا من ذلك أن البناء غير محتاج لبانيه بعد إقامته وتشييده وإن الحاجة قد انعدمت بعد الظهور ، أما قبل الظهور فكانت هناك حاجة كذلك " العالم " غير محتاج لخالقه - جل جلاله - بعد وجوده وظهوره وإخراجه من العدم إلى الوجود .

ولا يخفى على كل ذى عقل سليم : مدى خطورة قياس أفعال المخلوقين بأفعال " الله " الخالق الحكيم .

وقد غاب عنهم أن الله تعالى لايشبه شئ فى ذات أو صفة أو فعل فكيف يقيسون الأمور الإلهية بالأمور الحادثة المخلوقة ؟

وقد صور أحد " الحكماء " تلك المزاعم المرفوضة عقلا ونقلا فقال :

"وقد يقولون:أنه إذا وجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ، حتى انه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء ، حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى أن يقول : لو جاز على" البارى" تعالى العدم؟ضر عدمه وجود العالم

لأن العالم عنده انما احتاج إلى " البارى " تعالى فى أن أوجده أى أخرجه من العـــــدم إلى الوجود " (١)

فانظر إلى هذه التفاهات الفكرية ، والعبارات المريضة التى يطلقونها غير مبـــــالين ولا مقدرين ما يتحدثون عنه ، وكيف وصل بهم الأمر أن يجوزوا العدم والفنـــاء عـــل " الباقى " جل جلاله ؟

وإن هذه دعوة مريضة صادرة عن قلوب طبع عليها فصارت لا تميز بين الأمور ، وإن مقصد هؤلاء ينطوى على محاولة التحلل من كل قيد يقيد تصرفاتهم وسلوكياتهم .

فهم يريدون أن يهيموا فى الأرض كالحيوانات التى لاهم لها إلا الحصول على مـــا يسد جوعتها ، ويطفأ ظمأها ، ويلبى شهوتها .

وقد وجد فى كل عصر ومصر من ينادى بذلك ، ويحاول تحقيقه بشتى الطـــــرق والوسائل ، ولكن هيهات لهم ذلك ، فالسبيل واضح ، والحساب جامع والميزان له كفتان والرب تعالى حاكم عادل .

كيف يغيبون عن علم الله تعالى لحظة واحدة ، وكيف لا يعلـــم مـــا فى ملكـــه وملكوته ؟

وهل الحياة ليست إلا أكلا وشرابا وشهوة فقط ؟

وكيف يكون التمايز بين الإنسان والحيوان بعد ذلك لو كانت الرسالة فى الحيـــاة تتمثل فى شهوة البطن والفرج فقط ؟

---

(١) الطوسى : شرح الإشارات القسم الثالث ص ٥٨ .

لذا كان لابد من تهافت هذه الدعوة – المسمومة – وبيان فسادها :

" ويجب أن نحلل معنى قولنا صنع وفعل وأوجد إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه، ونحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرض .

فنقول : إذا كان شئ من الأشياء معدوما ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما ؟ فإننا نقول له مفعول ولا نبالى الآن أكان أحدهما محمولا عليه الآخر مساويا، أو أعم أو أخص حتى يحتاج مثلا إلى أن يزاد فيقال : موجد بعد العدم بسبب ذلك الشئ، بتحرك من الشئ ومباشرة ، وبآلة ، وبقصد اختيارى أو غيره ، أو بطبع أو تولد ، أو غير ذلك ، أو بشئ من مقابلات هذه ؟

ولسنا نلتفت الآن إلى ذلك ، على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشئ مفعولا ،والذى يقابله ويكون بسببه فإنا نقول له فاعل " [١]

وعلى هذا تكون شبهة : أن العالم ليس بحاجة إلى الله تعالى بعد وجوده ، شبهة مكذوبة وفاسدة ، ومردودة عليها ، ولا تستطيع الوقوف أمام البراهين العقلية ، والنصوص النقلية التى تؤكد خلاف ما يقولون ومن الذى يدبر أمر العالم إذا لم يكن بحاجة إلى خالقه جل جلاله ؟

وقد أثبت " الفلاسفة " – كغيرهم – أن هناك عناية من الله عز وجل لهذا العالم، سواء كانت هذه العناية للإنسان ، أو الحيوان ، أو الطير ، أو النبات ، وكل ما فيه من مخلوقات .

ولكن يسأل سائل ويقول : ما معنى العناية أولا ؟

(١) الطوسى : شرح الإشارات القسم الثالث ص ٥٩ – ٦١ .

وقد أجابتنا المعاجم اللغوية والفلسفية على ذلك بهذا :

" **عناية : أى تأثير الله تعالى فى العالم وتوجيهه نحو غايات معينة ، وهــذه هــى** العناية العامة **أما العناية الخاصة : فهى توفيق الله للعبد فى أفعاله** " (١)

وعلى هذا فإن العناية يقصد بها – فى نظر الفلاسفة – احاطة علم الله جل جلاله بالعلم بما فيه ، ويقصد بها علم الله بذاته وبالموجودات الموجودة فى العالم .

وفى هذا المعنى قال أحد " الفلاسفة " :

" والعناية : هى إحاطة علم الأول تعالى بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكـل حتى يكون على أحسن نظام ، وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجـود على وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق ، فيعلـم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل " (٢)

ولا يظن ظان ، ولا يتخيل إنسان ما ان تلك العناية الإلهية بالعالم تتم لحاجة كما يحصل بين المخلوقات بعضها ببعض لأن الله تعالى يفعل ما يفعل لا لغرض أو حاجـة ، وكيف يفعل لغرض وهو غنى عن العالمين ؟ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن العناية الإلهية تفسر : بالقضاء والقدر ، أى إنها ترادفها فى المعنى والمفهوم .

وإذ قد عرفنا معنى العناية الإلهية ، فما معنى القضاء والقدر ؟

---

(١) د/ إبراهيم مدكور : المعجم الفلسفى ص ١٢٩ .

(٢) الطوسى : شرح الإشارات القسم الثالث ص ٢٩٨ – ٢٩٩ .

" **القضاء** : مذهب يرى أن الأعمال الإنسانية والأحداث الكونية تخضع لتدبير إلهى أزلى وتسير وفق نظام ثابت ، قال " الجرجانى " " القضاء : الحكم الكلى الإلهى فى أعيان الموجودات على ما هى عليه من الأحوال الجارية فى الأزل إلى الأبد " (١)

أما معنى القدر فهو :

كون الأشياء محددة مدبرة فى الأزل بحيث تصبح ولا مناص من وقوعها وهو بهذا يختلط بالقضاء ،ويراد بهما "إحاطة علم الله تعالى بما يقع من الإنسان بإرادته ،وبأن عمل كذا "

ويفرق بعضهم بين القدر والقضاء فيعد " خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحدا بعد واحد مطابقا للقضاء ، والثانى وجود جميع الممكنات فى اللوح المحفوظ مجتمعة فالقضاء فى الأزل ، والقدر لا يزال " (٢)

وعلى كل حال إذا فسرت " العناية " بمعنى القضاء والقدر ؟ أو كان معناها غير معناهما ؟

وسواء كان معنى القضاء هو معنى القدر أو خلافه ؟ فإن الأمور كلها واقعة بأمر الله تعالى ولا يخفى علمه بها بأى حال من الأحوال .

وسواء كان القضاء يسبق القدر أو لا يسبقه ، فهذا شئ فوق طاقة الإنسان ، ولا يضره عدم العلم به ، لأنه من الأمور الخاصة بالله جل جلاله و لم يكلفنا " الخالق " عز وجل بالوقوف عليها .

(١) د/ إبراهيم مدكور : المعجم الفلسفى ص ١٤٧ .

(٢) د/ إبراهيم مدكور : المعجم الفلسفى ص ١٤٧ .

والشئ الذى يجب أن نعلمه ونعتقده : أن العناية الإلهية بالعالم واقعة لا شك فيها، بدليل هذا التنظيم والترتيب والتدقيق المشاهد فى كل مخلوق فى الأرض أو فى السماء وما بينهما .

كذلك أكد " فلاسفة الإسلام " على أن الله تعالى خير محض وكمال محض ، والخير المحض والكمال المحض لايصدر عنه إلا خيرا محضا وكمالا محضا متأثرين فى هذا بفلاسفة اليونان خاصة معلمهم الأول " أرسطو " .

يقول أحد فلاسفة الإسلام مؤكدا خيرية الواحد الأحد :

" وكل واجب الموجود بذاته فإنه خير محض ، وكمال محض،والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شئ ويتم به وجوده ، والشر لا ذات له بل هوإما عدم جوهر أو عدم صلاح الجوهر فالوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية الوجود " (1)

وهناك سؤال آخر : إذا كان الله تعالى خيرا محضا ، وكمالا محضا ، فلماذا يوجد الشر فى العالم ؟

وبرغم صحة السؤال وأحقية السائل فى سؤاله ، لأن الشر لا يمكن إنكاره لأنه واقع ومشاهد فى أرجاء المعمورة ، إلا أن " الفلاسفة " - مع إقرارهم بهذا - يؤكدون على أن الخير هو الأكثر والأبقى رغم وجود الشرو العبرة بالأبقى والأصلح فقط دون التفات إلى شئ سواه ، لأنه كالسراب يحسبه الظمآن ماءا حتى إذا جاءه لم يجده شيئا وفى هذا دليل على ضعفه وعدم استمراره .

وقد أشار أحد " فلاسفة الإسلام " إلى هذه المعانى بقوله :

---

(1) ابن سينا : النجاة قسم الإلهيات ص ٢٦٥ .

" وإن هذه الشرور الحاصلة فى بعض الموجودات وإن كان حصولها على سبيل الوجوب واللزوم لكنها غير خالية عن حكمة تامة بها يكون قوام العالم ولولا تلك الحكمة لما وجدت هذه الشرور " (١)

وبهذا تظهر الحكمة من وجود الشر فى هذا العالم ، وان وجود الشر فى العالم ضرورة لتظل المنافسة قائمة بينه وبين الخير ، والمنافسة بين الحق والباطل قائمة منذ ظهور الإنسان على هذه البسيطة وقصة " قابيل " و " هابيل " - ابنى آدم عليه السلام - ليست خافية على أى عاقل ، وقد سجلها الله عز وجل فى قرآن يتلى إلى أن يرث الله الأرض وما عليها .

وهذا جانب مما قصه الله تبارك وتعالى من قصتهما :

قال الله تعالى : ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (٢٧) لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾ (٢)

وإذا كان هذا ما قاله " الخالق " تبارك وتعالى عن الشر والصراع بينه وبين الخير، فماذا يقول " المخلوق " ؟

---

(١) ابن سينا : الرسالة العرشية ص ٣٨ .

(٢) سورة المائدة آية : ٢٧ - ٢٨ .

فالشر فى أشخاص الموجودات قليل ومع ذلك فإن وجــــود الشــــر فى الأشـــياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير ، فإن هذه العناصر لو لم يكن بحيث يتضاد وينفعل عـــــن الغالب لم يكن أن يكون عنها هذه الأنواع الشريفة " [١]

ولابد من الإشارة إلى أن الشر لايوجد إلا فى العالم الأرضى فقط أى تحت فلــك القمر ، أما العالم العلوى فلا توجد فيه شرور ، وكيف يوجد فيه شرور وكل ما فيه خير محض ؟ وخيريته مستمدة من فيض الله تبارك وتعالى الذى أعطى ويعطى لكل شئ خيريته وبقائه .

وقد اشار أحد " الفلاسفة " إلى هذا المعنى بقوله :

" فكل شئ وجوده على كماله الأقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر ، وإنما الشر يلحق ما فى طباعه ما بالقوة وذلك لأجل المادة وجميع الأسباب انما يوجد فيما تحــت فلك القمر ، وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود " [٢]

وإذا كانت وجوه الخير كثيرة ومتنوعة كل طريق منها يؤدى إلى هدف وغايــــة معينة ؟ فهذا دليل على أن أبواب الخير تسع الجميع ولا تمنع أحدا من الدخـــول فيـــها ، إشارة على أن الله تعالى رحمن رحيم ، لايمنع أحدا من عمل الخير مهما كان صغــــيرا أو قليلا ، وكإشارة على عدم اليأس من جانب الإنسان إذا عمل شرا ، فالواجب عليـــه أن يسارع بالتوبة والرجوع إلى الخير ولا يفكر فى عمل الشر .

(١) ابن سينا : الشفاء قسم الإلهيات ص ٢٧٥.

(٢) حوليات كلية الآداب – جامعة الكويت –الرسالة الثامنة والعشرون ، الحولية السادسة ص ٧٨.

وكذلك الأمر بالنسبة للشر لا تقتصر على طريق واحد ، وإنما طرقها متنوعة ومتعددة وكل طريق منها يوصل إلى شئ سلبى لاقيمة له ، ولا بقاء له ، وإنما هو سريع الزوال والاندثار .

وقد أشار بعض " الفلاسفة " إلى تنوع طرق الشر وتعددها فهناك :

١ – شر يتعلق بالأفعال المذمومة كالزنا والظلم وما شابههما .

٢ – شر يتعلق بالأخلاق كالغضب والشهوة وما ماثلهما .

٣ – شر يتعلق بالالام والغموم كالنار مثلا .

٤ – شر يتعلق بالنقص فى بعض الأشياء ، وهو موجود منذ وجد الإنسان .

وهذا ما أشار إليه أحد " الفلاسفة " بقوله :

" إن الشر يقال على وجوه فيقال : شر للأفعال المذمومة ، ويقال : شر لمباديها من الأخلاق ، ويقال : شر للآلام والغموم وما يشبههما ، ويقال : شر لنقصان شئ عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له " [1]

ومسألة الخير ورجحانه على الشر لها صلة وثيقة بمسألة الصلاح والأصلح و " الحسن والقبح " ، ونعتقد أن من أوائل الفرق الإسلامية التى أثارت هذه المسألة فرقة " المعتزلة " – الذين سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد – ومن خلالهم وجدت لها مكانا فى الفكر الإسلامى وفى الساحة الفكرية عامة ، كما أنها متعلقة بمسألة قدرة الله

---

(١) ابن سينا : الشفاء قسم الإلهيات ص ٢٧٦ .

تعالى وتفسير الفرق والطوائف الإسلامية للقدرة الإلهية ، أى هل الله عز وجل يقدر على الجور والظلم كما يقدر على العدل ؟

وإذا كان يقدر عليه فهل يريده ويرضى به أم لا يريده ولا يرضى به ؟

أسئلة كثيرة وأجوبة أكثر من سائر الفرق الإسلامية منذ ظهورها على الساحة الفكرية إلى يومنا هذا وستظل إلى أن يأتى الله أمرا كان مفعولا .

وأطراف النزاع فى هذه المشكلة يمكن حصرهم فى :

١ - الفلاسفة . ٢ - الأشاعرة . ٣ - المعتزلة .

ولسنا بحاجة إلى التأكيد على أن " الأشاعرة " يمثلون " أهل السنة والجماعة " فى موقفهم من القضايا الإلهية ، ونعترف بأن هناك بعض الاختلافات بينهم وبين ما كان عليه سلفنا الصالح ، إلا أن الاختلاف فى الفروع ولا تمس الأصول فى شئ ، وهذا - فى نظرى - شئ طبيعى ، أعنى الاختلاف بين المذاهب الإسلامية فى بعض الأمور العقدية ومما هو معلوم أن الاختلاف رحمة فى بعض الأحوال ، كما أن هذا الخلاف أو الاختلاف يشير - بل ويؤكد - على سماحة الإسلام وعدم حجره على الأفكار مهما كان موقعها وموقفها .

وهذا شئ أشرنا إليه ، ولكنه بمثابة التذكير وربط المسائل بعضها ببعض ، وأن التذكير أحيانا يكون ضروريا وواجبا .

وندع أحد العلماء يحدثنا عن موقف " أهل السنة والجماعة " من مسألة قدرة الله تعالى وإرادته للخير والشر ، وعلمه بكل شئ يقع فى ملكه فيقول :

" يرى " أهل السنة " أنه كما أن علم الله تعالى شامل لجميع المعلومات ، وإرادته عامة لجميع ما يكون ، فكذلك قدرته عامة فى جميع المقدورات الخير والشر على السواء ومعنى هذا : أنه لا يجرى فى العالم العلوى أو السفلى عالم الملائكة ، أو الإنسان ، أو الحيوان ، أو الطبيعة عمل ما إلا بإرادته وقدرته ، فهو قادر على كل شئ ، وأى من خلقه لا قدرة حقيقية له بجوار قدرته " [1]

هذا فيما يتعلق برأى " أهل السنة والجماعة " الذين يمثلهم " الأشاعرة " وكيف أنهم يرجعون كل شئ إلى الله جل جلاله ، وليس معنى هذا إنهم ينفون عن العبد القدرة فيما يفعل ، أو الإرادة فيما لا يفعل أو يترك ولكنهم لا يرون وجها للمقارنة بين قدرة الله تعالى وإرادته بجانب قدرة الإنسان وإرادته ، كأن اختيار الإنسان لا وجود له بجانب اختيار " الخالق " الحكيم الذى يعلم ما يناسب عبده ، وإن غابت تلك الحكمة عن الإنسان فى بعض الأحيان .

أما " الفلاسفة " – الذين يمثلهم فيلسوف الأندلس – ابن رشد – فيقول :

" قد ذهبت " الأشعرية " فى العدل والجور فى حق الله سبحانه إلى رأى غريب جدا فى العقل والشرع ، أعنى أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح بضده " [2] ويفهم من هذا : أن " ابن رشد " يتهم " الأشاعرة " خاصة بأنهم ذهبوا فى هذه القضية مذهبا لم يوافق الشرع ، و لم يوافق العقل كذلك ، أما مخالفتهم " للشرع " ؟ فإنه يرى : أن الله عز وجل لا يجوز عليه الجور والظلم ، فكيف هذا مع ما يوجد فى القرآن الكريم من آيات يشير ظاهرها إلى خلاف ذلك ؟

---

(١) د/ محمد يوسف : القرآن والفلسفة ص ١١١ – ١١٢ .

(٢) أنطون فرح : فلسفة ابن رشد ص ١١٣ .

وكيف يتناسب عدل الله تعالى مع إضلاله لبعض الناس ، وتعذيبه للبعض الآخر بل كيف لا يجب عليه إثابة المطيع ، وعقاب العاصى ؟

وكل عاقل يعلم حق العلم : أن الله تعالى لا يجوز عليه الظلم والجور كما أنه لا يجب عليه شئ نحو خلقه بل كل ما يفعله فهو فيض ورحمة وفضل وليس واجبا عليه كما يزعم " ابن رشد " ومن وافقه .

كما أن كل عاقل يعتقد : بأنه لا يمكن أن يكون هناك آيات فى القرآن الكريم يتعارض بعضها مع بعض ، وكيف تتعارض وهى من عند واحد أحد فرد صمد لا مولود له ولا ولد ؟

لذا كان المخرج من هذا المأزق الذى ألب عليه أهل السنة والجماعة قيامه بتأويل الآيات القرآنية التى يفهم من ظاهرها التعارض مع بعضها البعض مع إشارة " ابن رشد " أن هذا التأويل لا يخص جميع الناس وإنما هو لطائفة محدودة فقط .

وهذا ما أشار إليه " ابن رشد " بقوله :

" ليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التى فى تلك العموميات فمن لم يشعر بذلك فغرضه اعتقاد تلك العموميات على ظاهرها " [1]

وهذا جانب مما قاله " ابن رشد " فى بعض الآيات القرآنية :

" فمثلا جاء فى قوله تعالى : ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [2]

(١) أنطون فرح : فلسفة ابن رشد ص ١١٧ .

(٢) سورة المدثر آية : ٣١ .

وجاء فى قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا . . . . . ﴾ [1]

إلى آيات أخرى تدل على أن الله تعالى أراد إضلال بعض خلقه وهذا يعتبر جبرا طبعا.[2]

أى إن " ابن رشد " يريد أن يقول : كيف يستقيم الهدى مع الإضلال ؟

وكيف يستقيم العدل مع الجور ؟

لذا قال " ابن رشد " فى تأويل الآية الأولى :

" إشارة إلى أن مشيئة الله الأزلية اقتضت أن يكون فى بعض الناس خلق مهيئون للضلال بطباعهم ، وبأسباب أخرى عرضت لهم ، لا أن الله تعالى هو الذى يضلهم " [3]

فانظر إلى هذا التأويل الذى ذهب إليه " ابن رشد " لهذه الآية الكريمة وكيف ينفى عن الله تعالى أمرا ثبت له بالعقل والنقل أعنى الإضلال بجانب الهدى ، فكما أنه عز وجل يهدى فهو يضل لا فرق بين الأمرين .

فكيف يثبت لله تعالى الهدى وينفى عنه الإضلال أليس الذى خلق أسباب الهدى هو الذى خلق أسباب الضلال ؟

أم أن ابن رشد يريد أن يكون شبيها بهؤلاء الذين يزعمون أن هناك إلها للخير وإلها للشر ؟

وإذا لم يكن الله تعالى هو الذى خلق أسباب الإضلال فمن الذى خلقه ؟

---

(1) سورة السجدة آية : ١٣ .

(2) راجع فلسفة ابن رشد ص ١١٤ .

(3) فلسفة ابن رشد ص ١١٤ .

وان الهمام " ابن رشد " للأشاعرة بأنهم قد خالفوا الشرع والعقل فى هذه القضية لأساس ولا سند يؤيده ، بل حقيقة الأمر هو الذى خالف كل معقول ، وكل منقول، وتدخل فى النصوص النقلية وحملها على غير معناها مما يتفق ومذهبه فى هذه القضية الإلهية.

أما " المعتزلة " وموقفهم من هذه المسألة الهامة ؟

فإنهم يذهبون إلى أن الله تعالى خالق الخير ومريده فقط ، أما الشر فإنه لم يخلقه ولا يريده ، وإذا وقع فإنه يقع على خلاف مراده ،وهذا المعنى صوره أحد العلماء بقوله :

" فالعالم يسير إلى غاية ، والله تعالى لا يريد الشر ولا يأمر به بل يريد الخير لعباده وللكون عامة ، وكم جد " المعتزلة " فى تفسير الشرور الظاهرة فى العالم وردها إلى خيرات وحسنات على انهم إن عجزوا عن ذلك فلن يضيرهم هذا فى شئ ، لأنهم لم يدعوا الاحاطة بأغراض الله تعالى جميعها " (١)

وهذا الذى ذهب إليه " المعتزلة " مخالف لما عليه " أهل الحق " الذين يعتقدون : ان كل ما فى الوجود ملك لله تعالى لا يخرج عن علمه وانه يريد الخير كما يريد الشر ، وهناك فرق كبير بين مفهوم الإرادة والرضى عند " أهل السنة والجماعة " ، ولكن " المعتزلة " لم يفرقوا بين إرادة الله تعالى للشر وبين الرضى به .

فالله عز وجل يريد الشر ولكنه لا يرضى به لعباده ، وإنه يريد الخير ويرضى به ، لذا كان الخطأ الذى وقعوا فيه عدم تفرقتهم بين الإرادة والرضى ، وقد أشار أحد أئمة " أهل السنة والجماعة " إلى هذا بقوله :

---

(١) د/ إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية الجزء الثانى ص ١٠٣ - ١٠٤ .

" ان كل ما فى الوجود فهو مخلوق لله تعالى خلقه الله بمشيئته وقدرته ، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وهو الذى يعطى ويمنع ويخفض ويرفع ، ويعز ويذل ، ويغنى ويفقر ، ويضل ويهدى ، فهو سبحانه خالق كل شئ وربه ومليكه ، وله فيما خلقه حكمة بالغة ، ونعمة سابغة ، ورحمة عامة وخاصة ، وهو لا يسأل عما يفعل وهم يسألون لا لمجرد قدرته وقهره بل لكمال علمه وقدرته ورحمته وحكمته فهو أحكم الحاكمين ، وأرحم الراحمين قد أحسن كل شئ خلقه " (١)

وربما يكون غرض " المعتزلة " من ذلك ؟ هو التنزيه التام لله تعالى وذلك عندما نفوا عنه عز وجل إرادة الشر وخلقه ، ولكن هذا التنزيه إذا وصل إلى حد نفى ما هو واجب الله تعالى أو صفة من صفاته فإنه لا يكون تنزيها ولكنه يكون تعطيلا .

فكيف يكون منزها لله تعالى من يقول : إن الله لم يخلق الشر و لم يريده ؟

وكيف يتفق هذا مع الآيات القرآنية الكثيرة التى تؤكد على أن الله خالق كل شئ ؟

أليس فى هذا تقصير فى حق الله تعالى وما يجب له عز وجل ؟

نسأل الله عز وجل العفو والعافية فى الدين والدنيا والآخرة ، فهو حسبنا ونعم الوكيل .

(١) الإمام البيهقى : القضاء والقدر ص ١٠٣ باختصار .

الخاتمـــــة

خاتمـــــــة

هكذا كان الحوار بين " الفلاسفة " و " المتكلمين " فى تلك القضايا الإلهية الـــتى تتعلق بالله تعالى وصفاته وأفعاله التى كانت – وما زالت – تلك القضايا الإلهيـــة مـــادة مثمرة على مر العصور والأيام لأنها تخص أشرف موضوع ، وأعلى مطلوب وهو الله جل جلاله .

وبعد الانتهاء من تلك المحاورات الفكرية ، والمناقشات العقلية فى تلك القضايـــا الإلهية نستطيع القول :

أن الله تعالى قد خلق الناس جميعا من أب واحد ، وأم واحدة ، وأمرهم بعبـــادة " إله واحد " لا مولود له ولا والد ، وقد تكفل الخالق تعالى برزق خلقه ، وقضى عليـــهم وهم ما زالوا أجنة فى بطون أمهاتهم بأربعة أشياء هى :

أعمارهم – وأعمالهم – وأشقياء هم أم سعداء ؟

وإذا كان الله تعالى قد أمر المخلوق بعبادة " الخالق " جل جلاله وحده فإنه قـــد أمره بالنظر والتدبر والتفكر فى ملكوت السموات والأرض وفى مخلوقاته بوجه عام لكـــى يستدل بها على وجود " الخالق " العظيم الذى خلق فسوى وقدر فهدى .

وإذا لم يستطع ذلك ، فعليه الالتفات إلى نفسه ليقف لحظة من الزمـــــن معــــها قائلالها : من خلقك ؟ ومن أوجدك من العدم إلى الوجود ؟ و لم يكلـــف هـــذا العمـــل الإنسان شيئا وكيف يكلفه ووسيلة النظر والتدبر والتفكر هى من خلق الله جل جلالـه ، أعنى العقل هذا العقل الذى هو محل التكليف ، ومحك التمييز ، ومحل الثواب والعقـــاب

لابد أن يستعمل فيما خلق له لأن " الخالق " تعالى لا يخاطب إلا العقلاء الذين يعقلون عن الله أوامره ونواهيه .

ومن المعلوم أن الله تعالى لم يخلق الناس على حظ واحد ، وإنما خلقهم متفاوتين فى كل شئ ، فالتفاوت حاصل فى الدنيا لا يستطيع عاقل إنكاره أو إغفاله ، سواء كان هذا التباين أو التفاوت يخص أمور الدنيا من : عمر ، وعمل ، وسعادة أو شقاء ، أو غنى أو فقر ، أو طول أو قصر ، أو بياض أو سواد ، أو إيمان أو كفر وما إلى ذلك من أمور متباينة متفاوتة وهذه حكمة حكيم ، وسنة مدبر عظيم لكى تسير الحياة ، ولكى يعتبر أولوا الألباب أن الله تعالى قادر على كل شئ ولن يعجزه شئ فى الأرض ولا فى السماء .

ولكى يعلم الجميع أن " الخالق " واحد ، والخلق كثيرين ومختلفين كذلك التباين والتفاوت واقع فى أمور الآخرة : والدليل على هذا أن الله تعالى جعل الجنة درجات بعضها أعلى من بعض ، وجعل النار دركات بعضها أسفل من بعض .

بل ان الجنة الواحدة ، والنارالواحدة لها أبواب متعددة لكل باب منها جزء مقسوم للناس الداخلين فيها أو المارين عليها .

انطلاقا من هذا فإن " الفلاسفة " و " المتكلمين " - بوصفهم من خلق الله الحكيم - أرادوا أن يسمعوا كلام الله عندما أمرهم بالتفكر والتدبر والنظر فى ملكوت السموات والأرض ، فمنهم من اهتدى ، ومنهم من ضل ، ومنهم من واصل السير إلى نهاية الطريق ، ومنهم من وقف فى وسطه .

وهكذا لم تجدهم على حظ واحد ، أو طبيعة واحدة وهذه حكمة لا يعلمها إلا الله تعالى وحده .

وقد كان التباين أو الاختلاف هو السمة التي سادت بين " الفلاسفة "و" المتكلمين" من ناحية ، وبين " الفلاسفة " و " المتكلمين " بعضهم مع بعض من ناحية أخرى .

هذا التباين إما انه راجع إلى المنهج أو المسلك ، وإما راجع إلى الهدف والوسيلة ، وإما راجع إلى درجة فهم النصوص النقلية الواردة بشأن هذه القضايا الإلهية .

و " الفلاسفة " - بوجه عام - قد اتفقوا على بعض القضايا الأساسية كقضية : وجود الله ، ووحدانيته ، وتتريهه عن كل ما لا يليق بذاته ، وإثبات صفات الجلال والكمال له سبحانه وتعالى ، وما سوى هذا فقد اختلفوا نتيجة لتأثرهم بما خلفته الفلسفة اليونانية عامة من أفكار إلهية .

ومن بين هذه القضايا الإلهية التي كانت موضعا للخلاف والاختلاف بين " الفلاسفة " بعضهم مع بعض : مسألة رؤية الله تعالى فى الآخرة ، فقد أثبتها البعض منهم ، ونفاها البعض الآخر .

ووجدنا الخلاف والاختلاف بينهم فى قضية حدوث العالم وقدمه ، فقد ذهب البعض إلى القول بحدوثه ، وذهب البعض الآخر إلى القول بقدمه ، والبعض الثالث : اختار التوقف فى المسألة و لم يقطع برأى فيها .

ثم هناك قضية أقل اختلافا فى درجتها عن سابقيها وهى قضية : صفات الله تعالى فقد وجدنا بعض " الفلاسفة " يرجع الصفات الثبوتية أو صفات المعانى - السبع - إلى صفة العلم ، أى أنه لا يفرق بين اختصاصات العلم وبقية الصفات الأخرى ، وهناك من يجعل لكل صفة منها اختصاصها ولا يجعلها صفة واحدة .

هذا فيما يتعلق بالخلاف او الاختلاف بين " الفلاسفة " بعضهم مع بعض أما فيما يخص " المتكلمين " ؟ فلم نلحظ أى تباين بينهم فى تلك القضايا الإلهية التى تم بحثها فى هذه الصفحات التى بين أيدينا وان وجدنا خلافا فهو راجع إلى المنهج أو طريقة المعالجة فقط لأن هناك صنفين من المتكلمين :

أولهما : يؤمن بالنصوص النقلية الواردة بشأن القضايا الإلهية كما هى ، أى على ظاهرهاولا يتدخل بتأويل أو تفسير لأنه لا يعلم كلام الله تعالى إلا الله ورسوله فقط ، أعنى العلم الحقيقى اليقينى .

هذا الصنف من " المتكلمين " هم الامتداد الحقيقى للسلف الصالح من الأمة المحمدية ، ولا ريب أن مسلكهم هو الأسلم والأعلم والأفضل كذلك .

ثانيهما : يؤمن بالنصوص النقلية - كذلك - ولكنه يتدخل فى بعضها أحيانا بتفسير أو تأويل لكى لا يظن البعض أن بينها تعارضا أو تناقضا .

أى ان هدفهم وغايتهم محمودة وهى الرد على تلك الشرذمة القليلة التى تزعم أن بعض النصوص النقلية يناقض بعضها بعضا ، كذلك هدفهم الرد على هؤلاء " المجسمة " أو " المشبهة " الذين يشبهون الله تعالى بخلقه أو يماثلون صفاته بصفاقم ، أو أفعاله تعالى بأفعال خلقه .

و لم يرض بهذا المسلك كثير من متأخرى " أهل السنة والجماعة " أمثال الإمام : ابن تيمية ، وابن القيم الجوزية وأمثالهما فقاوموا أفكار " المتكلمين " الإلهية بوجه عام و " الفلسفية " بوجه خاص ، كذلك الأمر بالنسبة للفلاسفة لأهم راوا أن مسلكهم لا يتفق

وما كان عليه سلف الأئمة المحمدية وعلى كل فإن الخير فى الطريقتين ، والخير فى الفريقين والتباين - أحيانا - يكون نعمة ورحمة لا نقمة وغلظة .

رحم الله الجميع ، وعفا عن المذنبين ، وأثـــاب المطيعـــين ، ووفـــق البـــاحثين والباحثات للدفاع عن أصول الدين إلى يوم الدين .

وفى الختام أحمد الله رب العالمين ، وأصلى ,اسلم على النبى محمد المبعوث رحمـــة للعالمين ، وهدى للضالين ، وبشيرا ونذيرا للمطيعين والعاصين ، وعلـــى آلـــه وأتباعـــه بإحسان إلى يوم الدين ، فهو حسبنا ونعم الوكيل .

أبو محمد

د/ إسماعيل محمد إسماعيل

المـراجـع

المراجـــــع

أولا : القرآن الكريم .

ثانيا : المراجع العامة .

١ الإبانة عن أصول الديانة : للإمام أبو الحسن الأشعرى المتوفى سنة ٣١١هـ نسخة مصورة .

٢ ابن سينا فى مرابع إخوان الصفاء : د/ عارف تامر ط مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر بيروت - لبنان — ١٤٠٣هـ — ١٩٨٣م .

٣ ابن سينا والنفس الإنسانية : د/ محمد خير عرقسوس وآخرين ط مؤسسة الرسالة ط . أولى ١٤٠٢هـ — ١٩٨٢م .

٤ ابن سينا بين الدين والفلسفة : د/ حمودة غرابة ، مطبوعات البحوث الإسلامية القاهرة الحديثة للطباعة - بالفجالة ١٣٩٢هـ — ١٩٧٢م .

٥ ابن رشد وفلسفته : أنطون فرح — طبعة الاسكندرية ١٩٠٣م .

٦ الإسلام يتحدى : الأستاذ وحيد الدين خان - مراجعة وتقديم د/ عبد الصبور شاهين - المختار الإسلامى للطبع والنشر - الفجالة .

٧ أصالة التفكير الفلسفى فى الإسلام : د/ عبد المقصود عبد الغنى - دار الإرشاد الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ — ١٩٨٥م .

٨ أصول الدين : الإمام أبو منصور عبد القاهر البغدادى المتوفى ٤٢٩هـ ط دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ط . ثانية ١٤٠٠هـ — ١٩٨٠م .

٩ أصول العقيدة الإسلامية : لجنة من أساتذة العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة . الناشر مكتبة الأزهر بالدراسة ط . أولى .

تابــع المــراجــع

١٠ التجسيم عند المسلمين : د/ سهير مختار . طبع شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ط . أولى ١٩٧١م .

١١ التعليقات : الرئيس ابن سينا المتوفى ٤٢٨هـ حققه وقدم له د/ عبد الرحمن بدوى . ط . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٢هـ — ١٩٧٣م .

١٢ الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد : الإمام أبو المعالى عبد الملك الجوينى المتوفى ٤٧٨هـ . تحقيق أسعد تميم ط . مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – لبنان – ط . أولى ١٤٠٥هـ — ١٩٨٥م .

١٣ الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى : د / محمد البهى . ط . دار الكتاب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٦٧ .

١٤ الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو : أبى نصر الفارابى . مطبعة السعادة ١٣٢٥هـ — ١٩٠٧م .

١٥ الحقيقة فى نظر الغزالى : د/ سليمان دنيا . مكتبة الدراسات الفلسفية دار المعارف . ط . رابعة .

١٦ الخمينية شذوذ فى العقائد شذوذ فى المواقف : الأستاذ سعيد حوى . ط . أولى ١٤٠٧هـ — ١٩٨٧م .

١٧ الرسالة العرشية فى حقائق التوحيد واثبات النبوة : الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا . المتوفى ٤٢٨هـ .تحقيق وتقديم د/ إبراهيم هلال ط . دار النهضة الحديثة.

١٨ الشفاء : الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا . مخطوط بمكتبة الجامع الأزهر تحت رقم (٣٣٤) خصوصى ، (٤٤٩٩) عمومى بخيت فلسفة .

تابع المراجع

١٩ الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة : الإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي المتوفى ٤٥٨هـ . ط . السلام العالمية للطبع والنشر — القاهرة .

٢٠ العقيدة والأخلاق في ضوء الإسلام : د/ محي الدين الصافي وآخرين . ط . الدار الإسلامية للطباعة والنشر بالمنصورة ط . أولى ١٤٠٤هـ — ١٩٨٤م .

٢١ الفرق بين الفرق : الإمام أبي منصور عبد القاهر البغدادي المتوفى ٤٢٩هـ حقق أصوله وقدم له وعلق عليه طه سعد . الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه .

٢٢ الفصل في الملل والنحل والأهواء : الإمام على بن محمد بن حزم المتوفى ٤٥٦هـ مكتبة السلام العالمية .

٢٣ الفهرست : أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب المعروف بابن النديم المتوفى ٣٨٥هـ ط . القاهرة ١٩٣٠م .

٢٤ الاقتصاد في الاعتقاد : الإمام أبو حامد محمد الغزالي المتوفى ٥٠٥هـ تحقيق الأستاذ الشيخ محمد مصطفى أبو العلا . مكتبة الجندي بمصر .

٢٥ القرآن والفلسفة : د/ محمد يوسف موسى . دار المعارف ط . رابعة .

٢٦ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة . القاضي محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي . المتوفى ٥٩٥هـ صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عمران . المكتبة المحمدية التجارية بمصر . المطبعة العربية . ط . ثالثة .

٢٧ الله جل جلاله : الأستاذ سعيد حوى . دار السلام للطبع والنشر ط . ثانية ١٤١٠هـ — ١٩٩٠م .

تابع المراجع

٢٨ المحاكمات بين الفخر الرازى ونصير الدين الطوسى : الإمام محمد بن قطب الدين الرازى التحتانى المتوفى ٧٦٦هـ . مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم (٣٠٨) حكمة وفلسفة .

٢٩ المختار من شرح البيجورى على الجوهرة : الإمام شيخ الإسلام إبراهيم البيجورى المطبعة العربية الحديثة - القاهرة - ١٣٩٨هـ — ١٩٧٨م .

٣٠ المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد : د/ محمد عمارة . دار المعارف ط . ثانية .

٣١ الألوهية وفكر العصر : د/ حامد عوض الله . المركز الثقافى الجامعى بالقاهرة .

٣٢ القضاء والقدر والرد على من يحتج بالقدر : الإمام أبى بكر أحمد بن الحسين البيهقى المتوفى ٤٥٨هـ . تحقيق أبى الفداء الأثرى . مكتبة السنة ط . أولى ١٤٠٩هـ — ١٩٨٩م .

٣٣ الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى : د/ محمد جلال شرف . الناشر دار المعارف . مطبعة دار نشر الثقافة باسكندرية ١٩٦٩م .

٣٤ المسائل الخمسون فى أصول الدين : الإمام محمد بن عمر المعروف بفخر الدين الرازى . تحقيق د/ أحمد السقا . الناشر المكتب الثقافى بالقاهرة ط . أولى ١٩٨٩م .

٣٥ المصحف المفسر : الإمام أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى المتوفى ٣١٠هـ الناشر دار الغد العربى بالعباسية .

٣٦ المعجم الفلسفى : د/ إبراهيم مدكور . الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية .

تابع المراجع

٣٧ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل : قاضى القضاة أبو الحسن بن أحمد بن الخليل المتوفى ٤١٥هـ . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر .

٣٨ المواقف فى علم الكلام : الإمام عضد الدين عبد الرحمن الإيجى . عالم الكتب بيروت — لبنان .

٣٩ موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد : د/ الطبلاوى محمود سعد . مطبعة الأمانة مصر ط . أولى ١٤٠٩هـ — ١٩٨٩م .

٤٠ الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد : الإمام أبو الحسين عبد الرحيم الخياط المتوفى ٣٠٠هـ الناشر مكتبة الثقافة الدينية مطبعة المدنى بالقاهرة .

٤١ النجاة :الرئيس الحسين بن سينا المتوفى ٤٢٨هـ نقحه وقدم له د/ماجد فخر. منشورات دار الآفاق الحديثة. بيروت - لبنان ط . أولى ١٤٠٥هـ — ١٩٨٥م.

٤٢ النهاية فى الفتن والملاحم : الإمام الحافظ ابن كثير المتوفى ٧٧٤هـ تحقيق محمد عبد العزيز . ط . دار الحديث خلف الجامع الأزهر بالقاهرة .

٤٣ بديع المعانى فى شرح عقيدة الشيبانى : رسالة ماجستير للباحث إسماعيل محمد إسماعيل مسجلة بكلية أصول الدين بالقاهرة بقسم العقيدة والفلسفة .

٤٤ بين الشيعة وأهل السنة : إحسان إلهى ظهيرى . إدارة ترجمان السنة شاديان - لاهور - باكستان . ط . أولى ١٤٠٥هـ — ١٩٨٥م .

٤٥ تجريد التوحيد : الإمام تقى الدين أحمد بن على المقريزى . مكتبة السلام العالمية .

٤٦ تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات : الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا . مطبعة هندية بالموسكى - مصر ط . أولى ١٣٢٦هـ — ١٩٠٨م .

تابع المراجع

٤٧ تلخيص المحصل : بهامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للإمام فخر الدين الرازى . راجعه وقدم له طه سعد . مكتبة الكلية الأزهرية .

٤٨ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل : القاضى أبى بكر محمد بن الطيب الباقلانى المتوفى ٤٠٣هـ تحقيق الشيخ عماد الدين حيدر . مؤسسة الكتب الثقافية — بيروت — لبنان ط . أولى ١٤٠٧هـ — ١٩٨٧م .

٤٩ تهافت الفلاسفة : الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالى المتوفى ٥٠٥هـ تحقيق وتقديم د/ سليمان دنيا . دار المعارف ط . سادسة .

٥٠ تهافت التهافت : القاضى أبى الوليد محمد بن رشد . تحقيق د/ سليمان دنيا . دار المعارف ط . ثالثة .

٥١ ثلاث رسائل للقشيرى : الإمام عبد الكريم بن هوازن المتوفى ٤٦٥هـ تحقيق وتقديم د/ الطبلاوى سعد مطبعة الأمانة – مصر – ط . أولى .

٥٢ ثورة العقل فى الفلسفة العربية : د/ عاطف العراقى . دار المعارف ط . خامسة .

٥٣ حوار بين الإلهيين والماديين : د/ محمد الصادقى . دار صادر – بيروت – لبنان .

٥٤ حوليات كلية الآداب تصدر من كلية الآداب جامعة الكويت . الرسالة الثامنة والعشرون . الحولية السادسة ١٤٠٥هـ — ١٩٨٥م .

٥٥ درء تعارض النقل والعقل : الإمام أحمد بن تيمية . تحقيق د/ محمد رشاد سالم .

٥٦ دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية : د/ يحى هويدى . الناشر دار النهضة العربية ١٩٧٢م .

٥٧ دلالة القرآن والأثر على رؤية الله تعالى بالبصر : د/ عبد العزيز بن زيد الرومى . مكتبة المعارف بالرياض ١٤٠٥هـ — ١٩٨٥م .

تابـــع المـــراجـــع

٥٨ رسالة التوحيد : الإمام محمد عبده . تعليق الإمام محمد رشيد رضا . الناشر مكتبة القاهرة ط . السادسة عشرة ١٣٧٩هـ — ١٩٦٠م .

٥٩ رسائل الكندى الفلسفية : د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة . دار الفكر العربى .

٦٠ سنن الترمذى المسمى " الجامع الصحيح " : الإمام الحافظ أبى عيسى الترمذى المتوفى ٢٧٩هـ . دار الفكر — بيروت — لبنان ١٤٠٠هـ — ١٩٨٠م .

٦١ شرح التجريد للطوسى : الإمام القوشجى . بهامش كتاب شرح المواقف لعضد الدين الإيجى . دار الطباعة العامرة ١٣١١هـ .

٦٢ شرح الإشارات والتنبيهات : الخواجه محمد بن الحسن الطوسى المتوفى ٦٧٢هـ تحقيق د/ سليمان دنيا . دار المعارف ط . ثالثة .

٦٣ شرح الأصول الخمسة : قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد . تعليق الإمام أحمد بن الحسين . حققه وقدم له د/ محمد عبد الكريم عثمان . الناشر مكتبة وهبة — عابدين — ط . ثانية ١٤٠٨هـ — ١٩٨٨م .

٦٤ شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية : العلامة صدر الدين الحنفى المتوفى ٧٩٢هـ تحقيق أحمد شاكر . مكتبة دار التراث العربى بالقاهرة .

٦٥ شرح العقائد النسفية : الإمام مسعود بن عمار التفتازانى المتوفى ٧٩١هـ تحقيق د/ أحمد حجازى السقا . ملتزم الطبع والنشر مكتبة الكليات الأزهرية — القاهر — ١٤٠٨هـ — ١٩٨٨م .

٦٦ شرح المقاصد : الإمام سعد الدين التفتازانى المتوفى ٧٩١هـ نسخة مصورة بكلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة تحت رقم (٢٠٤٦٠) .

٦٧ صحيح البخارى : الأمام محمد بن إسماعيل البخارى.مطابع دار الشعب بالقاهرة.

تابع المراجع

٦٨ صحيح مسلم : الإمام مسلم بن الحجاج النيسابورى . تحقيق محمد فؤاد . دار إحياء التراث العربى - بيروت - لبنان - ط . ثانية ١٩٧٢ .

٦٩ ضوء السارى إلى معرفة رؤية البارى عز وجل . العلامة الحافظ عبد الرحمن بن إسماعيل . تحقيق د/ محمد عبد الرحمن . دار الصحوة للنشر والتوزيع - القاهرة . ط . أولى ١٤٠٥هـ — ١٩٨٥م .

٧٠ عجائب القرآن : د/ السيد الجميلى . دار البحار — بيروت — ط . أولى ١٤٠٥هـ — ١٩٨٨م .

٧١ علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة : الإمام على بن محمد بن حزم المتوفى ٤٥٦هـ تحقيق د/ أحمد حجازى السقا . المكتب الثقافى للنشر والتوزيع بالقاهرة ط . أولى ١٩٨٩م .

٧٢ غاية المرام فى علم الكلام : الإمام سيف الدين الآمدى المتوفى ٦٣١هـ تحقيق د/ حسن عبد اللطيف . لجنة إحياء التراث الإسلامى . الكتاب الرابع والعشرون ١٣٩١هـ — ١٩٧١م .

٧٣ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال : أبو الويد محمد بن أحمد بن رشد المتوفى ٥٩٤هـ تحقيق د/ محمد عمارة . دار المعارف ط . ثانية .

٧٤ فلاسفة مسلمون:د/ جعفر آل ياسين.دار الشرق ط .أولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٧٥ فلسفة علم الكلام فى الصفات الإلهية : د/ عبد العزيز سيف النصر . مطبعة الجبلاوى ط . أولى ١٤٠٤هـ — ١٩٨٣م .

٧٦ فلسفة ابن طفيل وقصة حى بن يقظان : د/ هبد الحليم محمود . نشر وتوزيع . ط . الدار المصرية للطباعة والنشر بالقاهرة ط . ثانية .

تابع المراجع

٧٧ فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى : د/ جعفر آل ياسين . دار الأندلس ط . ثانية ١٩٨٣ .

٧٨ فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه : د/ إبراهيم مدكور . الناشر دار المعارف .

٧٩ القرآن والفلسفة : د/ محمد يوسف موسى . دار المعارف ط . رابعة .

٨٠ قضايا قرآنية فى الموسوعة البريطانية : د/ فضل عباس . دار البشير عمان ط . أولى ١٤٠٨هـ — ١٩٨٨م .

٨١ قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند مفكرى الإسلام : د/ محى الدين الصافى . الناشر مكتبة الأزهر ط . أولى ١٣٩٨هـ — ١٩٧٨م .

٨٢ كتاب التوحيد : الإمام أبو منصور الماتريدى . حققه وقدم له د/ فتح الله خليف. دار الجامعات المصرية .

٨٣ كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد : الإمام جمال الدين الحلبى المتوفى ٧٢٦هـ — منشورات مؤسسة الأعلمى للمطبوعات بيروت—لبنان ط.أول ١٣٩٩هـ — ١٩٧٩م.

٨٤ لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة : الإمام عبد الملك الجوينى المتوفى٤٧٨هـ تقديم وتحقيق د/ فوقية محمود . عالم الكتب بيروت — لبنان ط . ثانية ١٤٠٧هـ — ١٩٨٧م .

٨٥ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين:الإمام فخر الدين الرازى.راجعه وقدم له طه سعد.مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة .

٨٦ مختار الصحاح : الشيخ الإمام محمد بن عبد القادر الرازى . مكتبة لبنان — بيروت ١٩٨٧م .

تابع المراجع

٨٧ مختصر منهاج السنة النبوية : الإمام أحمد بن تيمية . القاهرة . المطبعة الأميرية . بولاق ١٣٢٢هـ .

٨٨ مسند الإمام أحمد : الإمام أحمد بن حنبل . ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي.

٨٩ مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير : الإمام فخر الدين الرازى المتوفى ٦٠٦هـ الناشر دار الغد العربي القاهرة .

٩٠ مقدمات العلوم والمناهج : الأستاذ أنور الجندى . دار الأنصار - عابدين ط . أولى ١٣٩٩هـ — ١٩٧٩م .

٩١ موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد : د/ الطبلاوى محمود سعد . دار الأمانة — مصر - ط . أولى ١٤٠٩هـ — ١٩٨٩م .

٩٢ نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام : د/ على سامى النشار .دار المعارف ط .ثانية.

٩٣ نظرية المعرفة عند ابن رشد : د/ محمود قاسم .مطبعة القاهرة ط . ثانية ١٩٦٩م.

٩٤ نظرية حدوث العالم بين الفلاسفة والمتكلمين : د/ فؤاد العقلى . رسالة دكتوراة بكلية أصول الدين والدعو بالمنصورة تحت رقم (٣٣) رسائل علمية .

تم بحمد الله تعالى

الفهــــــرس

تابع الفهـــــرس

تابع الفهـــــرس

الفصل الثانى : ما يجوز فى حق الله تعالى

الباب الثالث : العالم

الفصل الأول : العلم بين القدم والحدوث

تابع الفهـــــــرس

رقم الايداع
٩٩/١٣٥١١

مطبعة الريش بفاقوس .
☎ : ٠٥٥/٩٧٥٤٦٠